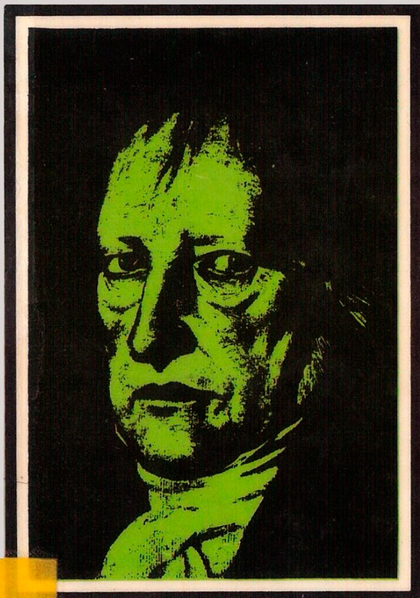


G.W.F.
HEGEL

LECCIONES SOBRE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA III



Traducción de
WENCESLAO ROCES

G. W. F. HEGEL

Lecciones sobre la historia de la filosofía

III



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

Primera edición en alemán,	1833
Segunda edición en alemán,	1842
Primera edición en español,	1955
Primera reimpresión	1977
Segunda reimpresión,	1979
Tercera reimpresión,	1981
Cuarta reimpresión	1985

Edición preparada por
ELSA CECILIA FROST

Título original:
Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie

Av. de la Universidad 975; 03100 México, D.F.

ISBN 968-16-0304-4 (edición completa)
ISBN 968-16-0307-9 (volumen III)

Impreso en México

SECCIÓN TERCERA

TERCER PERÍODO: LOS NEOPLATÓNICOS

El escepticismo representa la destrucción de las contradicciones con que nos encontramos en el estoicismo y el epicureísmo como los principios generales y de las que brotaban todos los demás antagonismos: es, por tanto, la unidad que abarca aquellas dos corrientes filosóficas como determinaciones ideales, por lo cual la idea tiene que cobrar allí conciencia como una idea concreta de suyo. Con esta *tercera* corriente, que es el resultado concreto de todo lo que la precede, se abre una época totalmente nueva. Se entra con ella en un terreno completamente distinto, ya que al desecharse el criterio del conocimiento subjetivo desaparecen al mismo tiempo, en general, los principios finitos, pues es a éstos a los que tiende el interés del criterio.

Tal es la fisonomía que toma la filosofía en los *neoplatónicos*, corriente que va íntimamente unida a la revolución operada en el mundo por el *cristianismo*. La última fase con que nos habíamos encontrado —la que representaba el abandono de todo lo firme y objetivo, la huída a la abstracción pura e infinita de suyo, la absoluta pobreza de contenido determinado, con la consiguiente satisfacción subjetiva y el retorno a sí misma de la conciencia de sí— había encontrado su coronación y remate en el escepticismo, aunque ya el sistema estoico y el epicúreo marchasen hacia la misma meta.

Pero con este perfecto recuerdo y esta perfecta interiorización de la subjetividad infinita, la filosofía había llegado al punto en que la conciencia de sí se sabía en su pensamiento como lo absoluto (v. t. II, p. 459). Y al rechazar ahora su posición y su diferencia subjetivas y finitas frente a un objeto externo nulo, captaba dentro de sí misma la diferencia y plasmaba la verdad como un mundo inteligible. La conciencia de ello, expresada en el Espíritu del Mundo, es lo que forma ahora el objeto de la filosofía; y se llega a este resultado utilizando y tomando como base, principalmente, conceptos y expresiones de Platón, pero también de Aristóteles y Pitágoras.

Esta idea inculcada en el hombre de que la esencia absoluta no es nada extraño para la conciencia de sí, de que para él no significa nada la esencia en que no vive su conciencia de sí inmediata, este principio se revela ahora como el principio general del Espíritu del Mundo, como la creencia y el saber generales de todos los hombres; con él se transforma de golpe todo el aspec-

to del universo, se destruye todo lo anterior y se produce un renacimiento del mundo.

El exponer la múltiples formas y modalidades de este saber no es incumbencia de la historia de la filosofía, sino de la historia de la conciencia y de la cultura en general. Este principio se manifiesta como un principio general de derecho por virtud del cual el hombre individual, por el mero hecho de existir, debe ser considerado en y para sí como un ser reconocido de un modo general por todos. Desde el punto de vista de la política externa, este período que estamos tratando es, por tanto, aquel en que se desarrolla el *derecho privado*, proyectado sobre la propiedad de la persona individual. Pero como el carácter de la cultura romana dentro de la que se halla encuadrada esta forma de la filosofía, era, al mismo tiempo, la generalidad abstracta (v. t. II, p. 339), en cuya ausencia de vida se destruye toda poesía y toda filosofía peculiares, toda vida de Estado (Cicerón, por ejemplo, pone de manifiesto, como pocos filósofos, un desconocimiento completo acerca de la naturaleza de su Estado y de la situación en que se encontraba), tenemos que el mundo se divide ahora, en su existencia, en dos partes: de un lado los átomos, los individuos particulares; de otro lado, un vínculo puramente externo que los une y que, en cuanto violencia, se desplaza también a un sujeto, el emperador. El poder romano es de este modo el escepticismo verdadero. Pues bien, este carácter de la generalidad abstracta como despotismo absoluto, que va directamente unido en la desaparición de la vida del pueblo a la individualización de la atomística, como el retraimiento a los fines e intereses de la vida privada, es el que vemos llevarse a cabo, a partir de ahora, con una correspondencia perfecta en el campo del pensamiento.

Partiendo de aquí, el espíritu brota de nuevo de esta ruptura, de esta subjetividad, para retornar a lo objetivo, pero al mismo tiempo a una *objetividad intelectual*, que no se manifiesta bajo la forma externa de determinados objetos, ni tampoco bajo la forma de deberes y de un ethos especial, sino que nace, como objetividad absoluta, del espíritu y de la verdad verdadera. Dicho en otros términos, nos encontramos aquí, de una parte, con el retorno a Dios y, de otra parte, con la manifestación de Dios tal y como es en y para sí, en su verdad para el espíritu humano.

Es la fase de tránsito hacia el período de restauración del espíritu, en que el pensamiento que sólo venía concibiéndose subjetivamente se plasma de un modo objetivo. De este modo, va sintiéndose cada vez con mayor fuerza en el mundo romano la necesidad de huir del presente malo, de este mundo impío,

injusto e inmoral, para refugiarse en el mundo del espíritu y buscar allí lo que no podía encontrarse aquí. En el mundo griego, sobre todo, vemos cómo se esfuma la alegría de la vida espiritual para dejar paso al dolor y la angustia producidos por esta ruptura. Estas filosofías a que nos referimos son, por tanto, momentos no sólo en la trayectoria de la razón, sino también en el desarrollo de la humanidad, son formas en las que el estado universal en su conjunto se manifiesta a través del pensamiento.

Pero, bajo otras formas, aparece también aquí el desprecio por la naturaleza, que ya no es nada por sí misma, sino que está llamada a servir con sus potencias al hombre, el cual puede, como un mago, reducirla a la obediencia y hacerla servir a sus propios deseos. Antes, los oráculos tenían por vehículo e instrumento los árboles, los animales, etc., y la sabiduría divina, como saber de lo eterno, no se diferenciaba del saber de lo contingente. Ahora no son los dioses los que hacen milagros sino los hombres que, despreciando las leyes de necesidad de la naturaleza, la obligan a hacer lo que está en contradicción con ella misma. Esta *fe en el milagro*, que es al mismo tiempo la falta de fe en la naturaleza presente, lleva aparejada asimismo la incredulidad en cuanto al pasado o en cuanto al hecho de que la historia sólo haya sido lo que realmente fué. Toda la historia y la mitología verdaderas de los romanos, los griegos y los judíos, y hasta las palabras y las letras sueltas, cobran ahora otra significación: son algo roto de suyo, encierran un sentido interior que es su esencia y se manifiesta en forma de letras y signos vacíos de contenido, que son su fenómeno. Los hombres que forman parte de la realidad pierden ahora totalmente la facultad de ver y de oír y todo el sentido del presente, en general. La verdad sensible ya no existe para ellos, mienten continuamente; pues estos hombres son incapaces de concebir nada de lo que les rodea, porque esto ha perdido todo significado para su espíritu. Otros abandonan el mundo, en vista de que ya no pueden encontrar nada en él y de que sólo hallan lo real dentro de ellos mismos. Y así como todos los dioses se congregan en un gran panteón, todas las religiones acaban fundiéndose en una sola y todas las maneras de representarse el mundo se ven absorbidas por una: por la concepción de que la *conciencia de sí* —un hombre real— *es la esencia absoluta*. Todos aquellos cultos misteriosos afluyen a Roma; pero la auténtica liberación del espíritu se da con el cristianismo, pues es en éste donde el espíritu llega a su esencia. Es ahora cuando se le revela al hombre lo que es la

esencia absoluta: es un hombre, un ser humano, aunque aún no el hombre o la conciencia de sí en general.

Una de las formas de este principio es, por tanto, la infinitud misma de la conciencia de sí, la cual se sabe y se diferencia dentro de sí misma, permaneciendo de este modo en una unidad perfectamente translúcida consigo misma; y sólo concebido como este pensamiento que se determina concretamente dentro de sí tiene sentido el espíritu. La conciencia de sí es ahora una conciencia de sí verdadera porque lo absoluto se sabe en la manera de la conciencia de sí, de tal modo que las determinaciones de aquél se desarrollan bajo todas las formas de ésta: claro está que esta esfera no forma parte propiamente del mundo de la filosofía, sino la esfera de la religión, dentro de la cual *este* hombre llega a conocer lo divino. Este saber de que la conciencia de sí es la esencia absoluta, o la esencia absoluta es la conciencia de sí, es ahora el Espíritu del Mundo. *Es* este saber, pero no lo sabe; tiene simplemente la intuición de él, lo sabe sólo de un modo inmediato, no en el pensamiento. O lo que es lo mismo, esta esencia en cuanto espíritu, es para él, indudablemente, la conciencia de sí absoluta, pero es, en su ser inmediato, un hombre individual, aislado. Este hombre individual, aislado, que ha vivido en un determinado tiempo y en un lugar determinado, y no el concepto de la conciencia de sí, es para él el espíritu absoluto; en otras palabras, la conciencia de sí no es conocida, no es comprendida aún. Como inmediaticidad pensada la esencia absoluta tiene su ser inmediato en la conciencia de sí o solamente como una intuición interior, a la manera como se nos presentan las imágenes en el espíritu.

La *otra forma* consiste en que este algo concreto sea concebido de un modo abstracto, como la pura identidad del pensamiento; y, de este modo, no aparece todavía en el pensamiento el punto de la identidad consigo mismo, que forma parte de lo concreto. Este aspecto, proclamado como esencia absoluta, como espíritu, en el pensamiento comprensivo, pero que, en parte, cobra ser inmediato en cuanto esencia absoluta, en la conciencia de sí, cae dentro de la filosofía. Pero el espíritu, perfeccionado en todos sus aspectos, tiene que presentar también el lado natural, que falta aún en esta forma de la filosofía. Ahora bien, como en el cristianismo la historia universal da este paso de progreso del espíritu en su conciencia de sí, es inevitable que este viraje se opere también en el más íntimo y recatado misterio de ella, o sea en el campo de la filosofía; y en realidad la filosofía, en su desarrollo ulterior, no hace otra cosa que com-

prender esta idea de la esencia absoluta, que el cristianismo poseía solamente como representación. El espíritu absoluto consiste en ser la esencia eterna igual a sí misma que se convierte en algo distinto y lo reconoce como si fuese ella misma; es lo inmutable cuya inmutabilidad consiste en retornar constantemente a sí mismo partiendo de su alteridad; el movimiento escéptico de la conciencia, pero de tal modo que lo objetivo permanece a la par que desaparece o tiene, en su permanencia, la significación de la conciencia de sí.

En la religión cristiana esta esencia espiritual se había *representado* primeramente de tal manera que la esencia eterna se tornaba en algo distinto, creaba el mundo, postulado puramente como algo distinto. A ello se añade posteriormente este otro momento: el de que este algo distinto en sí no representa algo distinto con respecto a la esencia eterna, sino que la eterna esencia aparece también en ello. Esto entraña, en tercer lugar, la igualdad de lo otro y la esencia eterna, el espíritu, el retorno de lo otro a lo primero y concretamente no de lo otro desde aquel punto de vista en que se manifestaba la esencia eterna, sino de lo otro en general. El mundo se reconoce a sí mismo en esta esencia absoluta que se manifiesta: es, por tanto, el mismo mundo el que retorna a la esencia; y el espíritu es el espíritu general. Como esta idea del espíritu empezó revelándose a los cristianos bajo esta forma simple de la representación, resultaba que Dios, el ser simple de los judíos, vivía para ellos fuera de la conciencia de sí; semejante Dios piensa, indudablemente, pero no es el pensamiento; se halla más allá de la realidad, es solamente la alteridad del mundo intuído a través de los sentidos. Frente a este Dios aparece, asimismo, un hombre individual, el momento de la unidad del mundo y la esencia: y el espíritu, la generalidad de esta unidad, se manifiesta bajo la forma de una *comunidad* de creyentes para quienes esta unidad reside solamente en la representación, pero cuya realidad vive en la esperanza de un futuro.

La idea en el pensamiento puro —la idea de que Dios no hace esto exteriormente como un sujeto, de que todo esto, por tanto, no acaece como una resolución casual de Dios y como producto de una ocurrencia suya, sino de que Dios produce este movimiento como una sucesión de momentos de su esencia que se manifiestan así como su eterna necesidad en sí mismo, que no forma parte para nada de las condiciones del acaecer— la encontramos expresada en algunos judíos filosofantes o platónicos determinados. La *cuna* de esta manera de pensar fué la región en

que lucharon el Oriente y el Occidente, pues la libre generalidad oriental y la determinabilidad europea son las que, al entrelazarse, producen el pensamiento. También entre los estoicos se da la generalidad del pensar, pero ésta se enfrenta aquí a la sensación, a la existencia externa. La generalidad oriental, por el contrario, es completamente libre; y el principio de la generalidad, establecido como algo particular, constituye el pensamiento occidental.

Esta forma de la filosofía se desarrolló principalmente en *Alejandría*, pero al mismo tiempo sin perder de vista el desarrollo anterior del pensamiento, en el que se dan los inicios en parte recónditos de la orientación hacia lo concreto, que pasa a ser ahora lo fundamental. Ya en la filosofía pitagórica se manifestaba la diferencia en forma de tríada; en Platón veíamos, después, la idea simple del espíritu como la unidad de la sustancia indivisible y de la alteridad, aunque solamente como una mezcla de ambas. Es esto lo concreto, pero solamente en sus momentos simples, no de ese modo amplio en que la alteridad constituye, en general, toda la realidad de la naturaleza y de la conciencia y en que la unidad retornada es, como tal, la conciencia de sí y no solamente un pensamiento sino el Dios vivo. Finalmente en Aristóteles lo concreto es la ἐνέργεια, como pensamiento que se piensa a sí mismo. Por tanto, aunque esta filosofía se llame neopitagórica y neoplatónica, podría llamarse también neoaristotélica, pues los alejandrinos trabajaron sobre Aristóteles tanto como sobre Platón y tenían en muy alta estima a estos dos filósofos, habiéndose esforzado en reducir a unidad sus filosofías.

Es necesario, sin embargo, que precisemos más la *diferencia* entre este punto de vista y el anterior. Ya en las filosofías anteriores veíamos que el νοῦς es la esencia del universo, y Aristóteles concebía también toda la serie de las cosas vivas y espirituales de tal modo que reconocía el concepto como la verdad de ellas. Entre los estoicos se destaca del modo más preciso esta unidad, este rasgo sistemático. Esta unidad del pensamiento era, entre los estoicos principalmente, como veíamos, de una parte, un retorno de la conciencia de sí a sí misma, por donde el espíritu, gracias a la pureza del pensamiento, es independiente de suyo; de otra parte, nos encontrábamos allí con una objetividad en la que el λόγος se había convertido, esencialmente, en el fundamento de todo el universo. Pero, en los estoicos, este fundamento permanece como algo sustancial y adopta, así, la forma del panteísmo; por ser esto lo primero en que se cae cuando se reconoce lo general como lo verdadero.

El panteísmo es el comienzo de la elevación del espíritu, por cuanto que concibe todo en el mundo como una vida de la idea. En efecto, cuando la conciencia de sí sale de sí misma, de su infinitud, del pensamiento de sí misma, para proyectarse sobre lo determinado, sobre cosas, deberes y relaciones específicas, o cuando el pensamiento que piensa esta sustancia general pasa de ella a lo particular, piensa en el cielo, en las estrellas, en el hombre, etc., cae de lo general inmediatamente en lo particular o en lo finito, ya que todo esto no son sino formas finitas. Ahora bien, lo concreto es lo general que se particulariza y que en esta existencia particular, finita, sigue siendo algo infinito cabe sí. En el panteísmo, por el contrario, cobra existencia finita solamente una sustancia general, descendiendo por ello. Tal es la manera de la emanación, en la que lo general —al particularizarse—, en la que Dios —al crear el mundo—, se empeora por lo particular, se traza un límite, de tal modo que esta transformación en algo finito no tiene retorno a sí misma. Con la misma relación nos encontramos en la mitología griega y romana; la determinación y plasmación del dios, que no permanece como algo abstracto, es la transformación de ese dios en algo finito, que encuentra su límite en la obra de arte; lo bello es de suyo una forma finita que no se presta para corresponder a la idea libre. Ahora bien, la determinación, la particularización, la realización de la idea objetiva tienen que ser de tal modo que resulten adecuadas a lo general en y para sí; este ser adecuado es el que se echa de menos en las formas de los dioses, lo mismo que en las formas naturales y en aquellas a que se da el nombre de deberes.

Es, pues, la *necesidad* la que ahora hace que el espíritu sapiente, que de este modo retorna a sí desde la objetividad y se recuerda, se reconcilie con el universo que ha abandonado; por donde su objetividad viene a ser un mundo distinto del espíritu, pero adecuado a él. Este punto de vista concreto según el cual tal y como se sitúa ante el mundo se sitúa también ante la filosofía, es la manifestación del *espíritu;* pues el espíritu consiste, precisamente, en no ser solamente pensamiento puro, sino pensamiento que se objetiva y que, en esta objetivación, se halla y permanece consigo. Las anteriores objetivaciones del pensamiento sólo hacían que éste se manifestase en la determinación, en la finitud, pero no en un mundo objetivo adecuado el propio ente en y para sí. El punto de vista general de la filosofía neoplatónica o alejandrina consiste, por tanto, en crearse a base de la pérdida del universo un universo que sea, dentro de su exte-

rioridad, un mundo interior y, por tanto, un mundo reconciliado; y este mundo es el de la espiritualidad, que comienza aquí. La idea fundamental de esta filosofía es, por tanto, el pensamiento que se piensa a sí mismo, que por tanto se identifica con su objeto, con lo pensado; así pues, tenemos lo uno y lo otro y la unidad de ambos.

Esta idea concreta surge de nuevo, y en el proceso de desarrollo del cristianismo cobra conciencia de sí como la *Trinidad*, al brotar también en él el pensamiento; y esta idea es la esencia en y para sí. Esta idea no se desarrolla directamente partiendo de Platón y Aristóteles, sino dando un rodeo a través del dogmatismo. Es cierto que en aquellos pensadores se manifiesta de un modo inmediato como lo supremo; pero, al lado de ella y además de ella, aparece y es concebido así el otro contenido, la riqueza de los pensamientos del espíritu y de la naturaleza. Aristóteles supo captar, como veíamos, el reino de lo natural, y en Platón vemos cómo lo desarrollado se representa solamente en una multiplicidad suelta. Pero, para que la idea se manifestara como lo único verdadero que lo abarca y contiene todo, era necesario que este algo infinito, este contenido ulterior y total de determinaciones, fuese concebido también en su modo finito, es decir, reducido a la forma finita de una contraposición general.

Justo en esto consistió la función del dogmatismo, sustituído luego por el escepticismo. La disolución de todo lo particular y lo finito que constituye la esencia de esta última filosofía, no fué llevada a cabo por Platón y Aristóteles; razón por la cual no llegan a establecer la idea como lo que lo contiene todo.

Ahora se disuelve la contradicción y el espíritu cobra su paz negativa. Lo afirmativo es, por el contrario, la quietud del espíritu dentro de sí mismo; y hacia esta libertad de todo lo particular es hacia lo que ahora se encamina el espíritu. Es el conocimiento de lo que el espíritu es en sí, después de haberse reconciliado consigo mismo mediante la disolución de toda finitud. Esta quietud eterna del espíritu dentro de sí mismo pasa a formar ahora su objeto; el espíritu lo sabe, y aspira a determinarla y desarrollarla por medio del pensamiento. En ello va implícito también el principio de la evolución, del libre desarrollo; todo lo demás, fuera del espíritu, es simplemente algo finito y que se disuelve. Si luego el espíritu avanza hacia lo particular, este algo particular se determina como algo que se contiene simplemente en esta idealidad y que el espíritu conoce como algo subordinado.

Tal es el resultado afirmativo de la filosofía escéptica. Es

evidente que, desde este punto de vista, se habla ya de un modo completamente distinto. El objeto es ahora Dios, el espíritu puro y absoluto en y para sí, y su actividad. Pero Dios no es sabido ahora ya como lo abstracto, sino como lo concreto de suyo, y este algo concreto es precisamente el espíritu. Dios vive y es lo uno y lo otro y la unidad de las determinaciones distintas, pues lo abstracto es solamente lo simple, pero lo vivo lleva la diferencia dentro de sí y, sin embargo, se halla en ello cabe sí [*bei sich*].

Más de cerca, son los siguientes *puntos* los que reclaman principalmente el interés del espíritu: *primero,* el que esta conciencia subjetivizada toma por objeto lo absoluto como lo verdadero, sacando de sí misma este ente en y para sí; o llega hasta la *fe en Dios,* en que Dios, ahora, se manifiesta, se revela, es decir, existe para la conciencia. Dios es precisamente lo que es en y para sí, lo absolutamente general, establecido al mismo tiempo como algo objetivo. Se manifiesta de este modo la relación del hombre con este objeto suyo, con lo verdadero absoluto. Este nuevo punto de vista, que cobra a partir de ahora un interés absoluto, no implica, pues, una relación con cosas externas, con deberes, etc.; estas cosas son todas ellas algo determinado, limitado, no una determinación que lo abarque todo, como es lo que acabamos de mencionar. Y en esta relación se levanta, asimismo, la simple orientación del sujeto hacia sí, aquellas cháchараs acerca del sabio en su unilateralidad. La misma libertad, bienaventuranza, imperturbabilidad que perseguían como fin el epicureísmo, el estoicismo y el escepticismo, sigue siendo ahora, es verdad, una aspiración para el sujeto; pero facilitadas esencialmente por la orientación hacia Dios, del interés por lo verdadero en y para sí, y no de la evasión de lo objetivo; es precisamente a través de lo objetivo mismo cómo el sujeto ha de alcanzar, ahora, la libertad y la bienaventuranza. Tal es el punto de vista de *la adoración y la contemplación de Dios,* de tal modo que por medio de la orientación del hombre hacia este su objeto, con el que se enfrenta de un modo libre y firme, se alcanza el fin de la propia libertad del sujeto.

En *segundo* lugar, nos encontramos aquí con contradicciones que provocan necesariamente el interés del espíritu y que es esencial poner de manifiesto. Si se adopta unilateralmente aquella posición, tendremos que Dios se halla en el más allá y el hombre, con su *libertad,* en el más acá. Pero, esta libertad enfrentada con lo objetivo, en la que el hombre, como conciencia pensante de sí, concibe como lo absoluto la relación de su pura interioridad consigo mismo, sólo es algo formal absoluto, no concreto. Ahora bien, en cuanto que la voluntad humana se determina como algo

negativo frente a lo objetivo, surge el *mal* por oposición a lo afirmativo absoluto.

El *tercer* punto fundamental y esencial del interés es la forma en que ahora puede concebirse a Dios, en general, pues desde el momento en que es esencial al concepto del espíritu concebir a Dios como un Dios concreto y vivo, es indispensable pensar a *Dios en relación con el mundo* y con el hombre. Y esta relación con el mundo es una relación con algo distinto que aparece primeramente al margen de Dios; pero, como esta relación es *su* actividad, esto, o sea el llevar la relación en sí, constituye un momento de sí mismo. Por cuanto que la conexión de Dios con el mundo constituye una determinación de Dios mismo, tenemos que la alteridad de lo uno, la dualidad, lo negativo, la distinción, el *determinarse* en general, es esencialmente un momento que debe ser pensado en él; dicho en otros términos, Dios se encierra dentro de sí y entraña, por tanto, en sí mismo, sus determinaciones diferenciales.

Este diferenciarse dentro de sí, su naturaleza concreta, es el punto en que lo que es en y para sí se coordina con el hombre, con lo mundanal y en que esto se concilia con lo divino. Decimos que Dios creó al hombre y al mundo, lo cual entraña una determinación de Dios en sí mismo y, al propio tiempo, el punto de arranque, la raíz de lo finito en Dios mismo. Por tanto, de este modo lo que luego aparece como algo finito es todavía su producto en él mismo, las ideas especiales, el mundo en Dios mismo, el mundo divino en que Dios comienza a diferenciarse y a entrelazarse con el mundo temporal. En la idea de Dios como algo concreto tenemos directamente un mundo divino en Dios mismo.

En cuanto que las formas de lo divino como algo natural y político se separan de lo verdadero y el mundo temporal se le revela al hombre como lo negativo, como lo no verdadero, tenemos, en *cuarto* lugar, que el hombre *conoce a Dios en el espíritu*; conoce que las cosas de la naturaleza y el Estado no son, como en la mitología, otras tantas modalidades de la existencia de Dios, sino que la modalidad existe en él mismo, como un mundo inteligible. La desventura del mundo romano estaba en abstraerse de aquello en que el hombre venía encontrando su satisfacción; esta satisfacción nacía precisamente de aquel panteísmo por virtud del cual el hombre veía la verdad y lo supremo en las cosas naturales, en el aire, el fuego, el agua, etc., y en sus propios deberes, en la vida política del Estado. Ahora, en cambio, sobreviene la desesperación en el dolor del mundo acerca de su presente, aparece la falta de fe en estas formas y manifestaciones del mundo

natural finito y en el mundo moral de la vida del Estado; el hombre se declara infiel a esta plasmación de la realidad en la naturaleza exterior y moral.

Termina el estado de cosas a que se da el nombre de vida del hombre en unidad con la naturaleza y en que el hombre tiene a Dios al tener a la naturaleza, por encontrar en ella su satisfacción. Se rompe así la unidad del hombre con el mundo, para poder restablecerse sobre un plano superior, asimilándose el mundo en Dios como un mundo inteligible. La relación entre el hombre y Dios se determina así como la ordenación de la salvación humana en el culto, y también, y principalmente, como filosofía: con la conciencia expresa del fin de que el individuo debe capacitarse para llegar a formar parte de este mundo inteligible. El modo como el hombre concibe su relación con Dios se determina, especialmente, por el modo como piensa a Dios. Es falso lo que suele decirse de que no es necesario conocer a Dios para concebir esta relación. Por cuanto que Dios es lo primero, es Él quien determina la relación; por tanto, para llegar a saber qué es lo verdadero de la relación es necesario conocer a Dios. Por consiguiente, en cuanto que el pensamiento avanza hasta la negación de lo natural, no hay que buscar la verdad de ningún modo existente, sino desentrañarla nuevamente del recuerdo para llegar a un algo objetivo verdadero que extrae su determinación de la propia naturaleza del pensamiento.

Tales son los momentos fundamentales del nuevo punto de vista filosófico, y dentro de este marco se mantiene el pensamiento de los neoplatónicos. Pero antes de pasar a hablar de este grupo de filósofos diremos algunas palabras acerca de Filón, el judío, y señalaremos algunos momentos interesantes que se presentan en la historia de la Iglesia.

A) FILÓN

Filón, un judío erudito de Alejandría, *vivió* por los años del nacimiento de Cristo y después, bajo los primeros emperadores romanos; nació, en efecto, veinte años antes de Cristo, pero le sobrevivió. Es el primer pensador en quien vemos apuntar como conciencia filosófica este nuevo giro de la conciencia general. Bajo el reinado de Calígula, Apión atacó duramente por escrito a los judíos, y Filón fué enviado a Roma como embajador de su pueblo, con la misión de inculcar a los romanos un concepto mejor del que de él tenían. En cambio, es puramente legendario el

dato de que volvió a Roma reinando Claudio, habiendo conocido en este segundo viaje al apóstol Pedro.[1]

Filón compuso una larga serie de *obras*, de las cuales se conservan todavía muchas, por ejemplo las que llevan por título *Sobre la estructura del universo, Sobre las recompensas y los castigos, Sobre los sacrificios, Sobre la ley de las alegorías, Sobre los sueños, Sobre la inmutabilidad de Dios*, etc.; las obras que de Filón se han conservado aparecieron en folio en 1691, en Francfort, y reeditadas más tarde por Pfeiffer en Erlangen. Filón era famoso por su multifacético saber y se hallaba muy familiarizado con los filósofos griegos.

Los dos rasgos que caracterizan a este pensador son: la asimilación de la *filosofía* platónica y su esfuerzo por poner de manifiesto la filosofía de las Sagradas Escrituras judaicas. Los relatos y descripciones de su historia del pueblo judío se distinguen porque en ellas el autor pierde todo el sentido inmediato de la realidad. A todo atribuye un significado mítico y alegórico, empeñándose por descubrir a Platón en Moisés. En una palabra, Filón muestra la misma tendencia que lleva a los alejandrinos a descubrir filosofemas en la mitología griega. Sus ideas contienen la naturaleza del espíritu, no comprendida ciertamente, pero sí expresada en el elemento del pensamiento; expresión que, al mismo tiempo, es todavía extraordinariamente impura y que aparece mezclada del modo más heterogéneo con formas y rasgos tomados de la imaginación. El espíritu de la filosofía obliga a los judíos a buscar en sus libros sagrados, como obligó a los paganos a buscar en Homero y en la religión popular, un profundo significado especulativo, y a presentar sus escritos religiosos como un sistema perfecto de sabiduría divina.

Tal es el carácter de la época, a tono con el cual lo intelectivo no puede ya hacerse fuerte en las representaciones. El momento fundamental, en este punto, es que de una parte la representación se ve aún vinculada a las formas de la realidad; pero como, por otra parte, no basta ya tampoco con lo que estas formas expresan directamente, nace la tendencia a penetrar en ellas de un modo más profundo. Y aunque se tenían delante, como autoridad y punto de partida de la verdad, las historias externas de la religión judía y de la pagana, se concibió no obstante la idea de que la verdad no podía venir de fuera. De este modo,

[1] Brucker, *Hist. crit. phil.* t. II, pp. 797, 799, y notas; Filón, *De legatione ad Cajum*, p. 992 (ed. Francf., 1691); Josefo, *Antiq. Jud.* XVIII, cap. 10, p. 649; Eusebio, *Hist. eccles.* II, cap. 18; cfr. Fabricio, *Biblioth. Gr.*, vol. III, p. 115 (Hamburgo, 1708).

se introdujo en lo histórico el pensamiento profundo, o, mejor dicho, se desentrañó de ello, y en esto consiste la representación verdadera. Pues no puede decirse que esta espiritualidad no se hallase dentro del libro divino, cuyo autor es el Espíritu. Pero lo que importa es saber si esa espiritualidad se hallaba en él de un modo profundo o de un modo superficial; por tanto, aunque el hombre que redactó el libro sagrado no hubiese concebido estos pensamientos, se contienen, desde luego, en lo intensivo de la relación en sí. Existe, en general, una gran diferencia entre lo que se halla contenido en él y lo que él expresa. En la historia, en el arte, en la filosofía, etc., lo importante es siempre que aparezca expresado lo que se quiere expresar; la labor esencial del espíritu consiste exclusivamente en hacer que cobre conciencia lo que se halla dentro. El otro aspecto es éste: que aunque en una forma, en la religión, etc., no se desentrañe ante la conciencia lo que en ella va implícito, no puede decirse que eso no exista en el espíritu humano; no estaría en la conciencia, ni en la representación, pero sí estaba ahí. De una parte, la revelación del pensamiento ante una conciencia determinada es siempre una operación que consiste en inculcar algo en ella; pero, de otra parte, en lo que a la materia se refiere, no es eso. Pues bien, la manera de proceder de Filón presenta principalmente este segundo aspecto. Lo prosaico ha desaparecido; por eso, en los autores del siguiente período los milagros son algo usual y corriente, ya que la conexión externa no se postula ahora desde el punto de vista de su necesidad.

Ahora bien, las nociones fundamentales de Filón, que son las únicas que nos interesa exponer aquí, pueden reducirse a las siguientes:

1. Lo fundamental, para Filón, es *conocer a Dios*. En este punto dice, *en primer lugar*, el pensador judío: Dios sólo puede ser conocido por el ojo del alma, sólo se le puede saber mediante la *contemplación* (ὅρασις). Filón llama también a esto arrobamiento, éxtasis, acción de Dios; es una idea con la que nos encontramos con frecuencia hoy. Para lograr esto, el alma debe desprenderse del cuerpo, abandonar la esencia sensible para elevarse al plano del objeto puro del pensamiento, donde se halla más cerca de Dios. Podemos llamar a esto una intuición inteligible. Pero el otro aspecto consiste en que Dios no puede ser conocido tampoco por el ojo del alma; ésta sólo puede saber *que* Dios es, pero no *lo que es*. Su esencia es la *luz primigenia*.[2] Filón habla

[2] Filón, *De confusione linguarum*, p. 358; *De special. legib.* II, pp. 806 *s.*; *De mundi opificio*, p. 15; *De migratione Abrahami*, pp. 393, 417 *s.*; *Quis rer.*

aquí de una manera totalmente oriental, pues la luz es indudablemente lo simple, mientras que el conocimiento significa saber algo como determinado y concreto de suyo. Por tanto, mientras se retenga la determinación de lo simple, no será posible evidentemente llegar a conocer esta luz primigenia; y, puesto que Filón dice: "Este *uno* es Dios como tal", no es posible saber lo que es Dios. En el cristianismo, por el contrario, lo simple es tan sólo un momento, y solamente el todo es Dios, el Espíritu [Santo].

Filón prosigue: "Lo primero es el *espacio* del universo, que Dios llena y abarca; esta esencia es el lugar de sí mismo y está llena de sí misma. Dios se basta a sí mismo, mientras todo lo demás es pobre y vacío; y todo esto lo llena Él y lo mantiene en cohesión; nada le rodea, en cambio; ya que Dios es *uno y el todo*. Dios vive, asimismo, en la imagen primigenia del *tiempo* (αἰών)",[3] es decir, en el concepto puro del mismo. ¿Por qué necesita Dios llenarse consigo mismo? Porque justo lo subjetivo, lo abstracto, necesita también de un objeto. Y el todo es, como en Parménides, lo abstracto, por ser solamente la sustancia que, al llenarse, permanece vacía. La plenitud absoluta es, por el contrario lo concreto, y esto es solamente el λόγος, en lo que encontramos lo que llena, lo llenado y lo tercero formado por ambos.

2. A esto añade Filón lo siguiente: "La *imagen* y el resplandor de Dios es la *razón pensante* (λόγος), el *Hijo* primogénito que gobierna y mantiene en orden el universo. Este λόγος es la *suma y compendio* de todas las ideas; Dios mismo, por el contrario, como lo uno en cuanto tal es solamente el *ser* puro (τὸ ὄν)",[4] como se expresaba también Platón.

En rigor, esto envuelve ya una contradicción, pues la imagen sólo puede reflejar lo que la cosa es: por tanto, si la imagen es concreta, deberá concebirse también como concreto el original. Por lo demás Filón es consecuente cuando, después de haber limitado el nombre de Dios a la luz primigenia o al ser puro, afirma que sólo puede ser conocido el Hijo. Pues, concebido como este ser, Dios es sólo la esencia abstracta, sólo su concepto; y es absolutamente exacto decir que el alma no puede llegar a conocer *lo que* este ser es puesto que es solamente una abstracción vacía.

divin. haeres, p. 518; *Quod Deus sit immutabilis*, pp. 301 *s.*; *De monarchia*, I, p. 816; *De nominum mutatione*, p. 1045; *De Cherub.* p. 124; *De somniis*, p. 576.

[3] Filón, *De somniis*, pp. 574 *s.*; *Liber legis allegoriarum*, I, p. 48; *Quod Deus sit immutab.*, p. 298.

[4] Filón, *De mundi opificio*, pp. 4-6; *De agricultura*, p. 195; *De somniis*, pp. 597, 599.

Por consiguiente, lo único que cabe conocer es que la esencia pura es solamente una abstracción y, consiguientemente, la nada, no el verdadero Dios. De Dios como lo uno puede, pues, afirmarse que lo único que se ve es *que* es. El conocimiento es el saber de la determinabilidad de suyo concreta del Dios vivo. Si, por tanto, se quiere conocer a Dios es necesario añadir al ser, como lo primero, otro momento: aquél es defectuoso, insuficiente, y asimismo abstracto, como cuando decimos: "Dios Padre", es decir, este Uno no revelado, indeterminado de suyo, que aún no ha creado nada; lo otro es la determinación y la distinción con respecto a sí mismo, la creación. Lo creado es su otro, lo que a un tiempo es en él, lo que también le pertenece como suyo y es, por tanto, un momento de sí mismo, siempre y cuando concibamos a Dios como concreto y vivo; y esto es lo que Filón, en el pasaje que comentamos llama el λόγος. Por eso en el cristianismo el nombre de Dios no se limita a la esencia, sino que el Hijo es concebido como una determinación que forma parte también de la verdadera esencia de Dios. Lo que Dios es lo es, por tanto, solamente como Espíritu; y en esto reside la unidad de los dos momentos señalados.

Las *diferencias* de Dios son, por consiguiente, según Filón, las que constituyen la inteligencia (λόγος) misma, que se convierte después en el *arcángel* (ἀρχάγγελος), un reino del pensamiento que contiene y encierra el ser determinado. Tal es el hombre como hombre celestial, el *protohombre*, que aparece también bajo el nombre de *sabiduría* (σοφία, *jojmá)*, como Adán Cadmón, como la salida del sol —el hombre en Dios. Esta inteligencia se divide luego en las *ideas*, que Filón llama también ángeles o *mensajeros* (ἄγγελοι). Este modo de concebir no es todavía una concepción en el plano del pensamiento puro, sino que aparece entrelazada aún con formas tomadas de la imaginación. Además aparece aquí, por vez primera, un elemento determinante, en que se considera a Dios como *actividad*, cosa que no era aún el ser. Por tanto, este λόγος es, a su vez, de una parte, el primer mundo del pensamiento en quietud, aunque distinto ya; pero hay, además, otro λόγος, que es el logos engendrador (λόγος προφορικός), la *palabra*. Ésta es la efectividad, la *creación* del mundo, a diferencia del primero, que es su *conservación*, su inteligencia permanente. La palabra ha sido considerada siempre como una manifestación de Dios, porque no es corporal; en cuanto sonido, desaparece inmediatamente; su existencia es pues inmaterial. "Dios, con la palabra, crea inmediatamente, sin colocar nada entre ambos"; lo creado sigue siendo algo ideal, como la palabra. "Si que-

remos indicar un dogma más verdadero, diremos que el logos es la *obra* de Dios." [5]

Este logos es al mismo tiempo, para la conciencia de sí, el *maestro* de sabiduría. En efecto, las cosas naturales sólo interesan en cuanto a sus leyes; las esencias conscientes de sí conocen también estas leyes, y eso es la sabiduría. De este modo, el λόγος viene a ser el *sumo sacerdote* que sirve de mediador entre Dios y los hombres, el *espíritu* de la divinidad que enseña a los hombres: el retorno consciente de sí de Dios sobre sí mismo, a aquella primera unidad de la luz primigenia. Tal es el mundo puro inteligible de la verdad misma que no es otra cosa sino la *palabra* de Dios.[6]

3. En cuanto que el pensamiento se torna negatividad, a este mundo ideal se enfrenta el mundo *sensible*, el mundo que es. El principio de este mundo, lo mismo en Filón que en Platón, es la *materia*, lo *negativo* (οὐκ ὄν).[7] Así como Dios es el ser, así la esencia de este mundo es el no ser: no la nada, como cuando decimos que Dios creó el mundo de la nada; sino el no ser, lo opuesto al ser, que es, a su vez, algo positivo, tanto como lo es el ser. Existe, en cuanto que se introduce una semejanza con lo verdadero en sí. Filón tenía la conciencia certera de que lo opuesto al ser era algo tan positivo como el ser mismo. Y quien considere esto absurdo o disparatado, no tiene más que recordar que, en realidad, cuando establecemos el ser, la nada del ser es el pensamiento, algo muy positivo. Pero Filón no va más allá ni precisa el concepto de esta contraposición, ni el tránsito del ser al no ser.

En general, podemos decir que esta filosofía no es tanto una metafísica del concepto o del pensamiento mismo como una filosofía en que el espíritu aparece solamente en el pensamiento puro y no bajo la forma de la representación, aunque los conceptos y las ideas aparecen, en ella, representados todavía como formas independientes. Así, Filón dice, por ejemplo: "la palabra de Dios creó al principio el cielo, que consiste en el ser más puro y es la morada de los ángeles más puros, que no se manifiestan ni se revelan a nuestros sentidos", sino solamente al pensamiento; son las ideas. "El creador creó primero el mundo inteligible, el cielo in-

[5] Filón, *Leg. allegor.* I, p. 46 y II, p. 93; *Quod deterius potiori insidiari soleat*, p. 165; *De temulentia*, p. 244; *De somniis*, pp. 578, 586 y 588; *De confus. ling.* pp. 341 y 345; Eusebio, *Praep. ev.* VII, cap. 13; Filón, *De vita Mosis*, III, p. 672; *De sacrif. Abel.* p. 140.

[6] Buhle, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, t. IV, p. 124; Filón, *De mundi opificio*, p. 5.

[7] Filón, *De mundi opificio*, p. 4; *De victimas offerentibus*, p. 857 (Buhle, *op. cit.*, p. 125).

corpóreo y la tierra no sensible, la idea del aire y de lo vacío; creó después la esencia incorpórea del agua, una luz incorpórea y un prototipo (ἀρχέτυπος) no sensible del sol y de todas las estrellas";[8] el mundo sensible es el trasunto de todo esto.

Filón pasa en seguida a los libros mosaicos. Según la historia de la creación relatada en el Antiguo Testamento fueron creados al tercer día las hierbas y los árboles y al cuarto las luces del firmamento, el sol y la luna. Basándose en esto, dice Filón (*De mundi opificio*, pp. 9 *s.*): al cuarto día fué adornado el cielo por un númer , por el número cuatro, el *tetraktys*, el más perfecto de todos, etc.

Tales son los aspectos fundamentales de la filosofía de Filón.

B) LA CÁBALA Y EL GNOSTICISMO

La filosofía cabalística y la teología gnóstica se ocupan asimismo de las representaciones expuestas por Filón. También para ellas es lo primero el ser, lo abstracto, lo desconocido, lo carente de nombre, y lo segundo la revelación, lo concreto, lo que se desarrolla en la emanación. Pero, en parte, también aquí nos encontramos con el retorno a la unidad, principalmente en los filósofos cristianos: y este retorno, que se supone como lo tercero, le corresponde al λόγος; así veíamos en Filón que la sabiduría, el maestro, el sumo sacerdote era lo que en la intuición de Dios conduce lo tercero a lo primero.

1. LA FILOSOFÍA CABALÍSTICA

Llámase *cábala* a la sabiduría secreta de los judíos, en la que se deslizan, sin embargo, muchos elementos turbios; y también sus orígenes aparecen envueltos entre nubes de fábula. Dícese que esta sabiduría se contenía en dos libros: el *Jezirah* (Creación) y el *Zohar* (Resplandor). El primero de estos dos libros, considerado como el principal y atribuído a un rabí llamado *Akiba*, espera en la actualidad una edición más completa que prepara el Sr. v. Mayer, en Francfort.* Este libro contiene ciertas determinaciones fundamentales de carácter general que ofrecen algún interés; lo mejor de él son, desde luego, las idas tomadas en gran parte de Filón, pero que aquí presentan más bien un cariz fantástico.

[8] *De mundi opificio*, pp. 5 *s.* (Brucker, *Hist. crit. phil.* t. II, pp. 802 *s.*).

* Apareció en 1894, traducido y anotado por Goldschmidt [E.].

La cábala no tiene evidentemente un origen tan antiguo como el que sus adoradores le atribuyen, pues según ellos este libro divino le fué entregado a Adán para consolarlo del pecado original. Es una mescolanza de preceptos de astronomía, de magia, de medicina y de profecía. El rastro histórico revela que estas ciencias y estas prácticas eran cultivadas en Egipto. Akiba vivió poco después de la destrucción de Jerusalén y tomó parte en la revuelta de los judíos contra el emperador Adriano, en la que aquéllos lograron levantar un ejército de doscientos mil hombres para proclamar como Mesías a Barcoquebas; pero la rebelión fué sofocada y el rabino desollado vivo. El segundo libro fué compuesto, al parecer, por un discípulo suyo, el rabí *Simeón Ben Joachi*, llamado la Gran Luz, la chispa de Moisés.[9] Ambos libros fueron traducidos al latín en el siglo XVII. Un israelita especulativo, el rabí *Abraham Cohen Irira*, escribió también un libro titulado *La puerta del cielo (Porta coelorum)*, pero éste es posterior, del siglo XV, y denota ya relaciones con los árabes y los escolásticos.

Tales son las *fuentes* de la alta sabiduría cabalística.

Antiguamente, no se encontraba en los judíos nada que guarde relación con esas ideas en que se representa a Dios como una luz, en perpetua lucha con un ser hecho de sombra y que encarna el mal, nada de ángeles buenos y malos, de la caída de los ángeles malos, de su condenación, de su estancia en los infiernos, del juicio final en que habrán de ser juzgados los buenos y los malos y de la corrupción de la carne. En estos libros, los judíos empiezan a remontar sus pensamientos por encima de la realidad. Empieza a abrirse ante ellos un mundo espiritual o, por lo menos, un mundo de espíritus, ya que hasta ahora estos judíos no veían más allá de los horizontes de su propia vida, hundidos en la basura y las pretensiones de su existencia y entregados por entero a la conservación de su pueblo y de sus generaciones.

La cábala viene a ser, sobre poco más o menos, lo siguiente. Lo *Uno* aparece proclamado como el principio de todas las cosas, es también la fuente primigenia de todos los números. Pero, así como la unidad no es un número de tantos, otro tanto acontece con Dios, fundamento de todas las cosas, el *Ensoph*. La emanación relacionada con ello es el efecto de la primera causa, logrado mediante la restricción de aquel primer fundamento infinito al que aquélla sirve de *límite* (ὅρος). En esta causa primera se contiene todo *eminenter*, no *formaliter*, sino *causaliter*. El segundo momento fundamental es Adán Cadmón, el primer hombre,

[9] Brucker, *Hist. crit. phil.* t. II, pp. 834-840, 924-927.

céter, lo primigenio, la suprema corona, el microcosmos y el macrocosmos, con lo que guarda relación el mundo emanado, como emanación de la luz. Luego nacen las demás esferas o los demás círculos del mundo, y esta emanación adopta la forma de *corrientes de luz*. Primeramente se producen diez emanaciones de éstas, *Sephiroth*, que forman el mundo puro, *azilútico*, a cuyo ser es ajeno todo cambio. Viene después el mundo *briáhtico*, sujeto a mudanzas. El tercer mundo es el mundo formado o *jezirático*: los espíritus puros traspuestos a la materia, las almas de las estrellas; son, como se ve, una serie de distinciones, que prosiguen de este modo oscuro. Viene, en cuarto lugar, el mundo hecho o *asiáhtico*, que es el mundo más bajo de todos, el mundo sensible y vegetativo.[10]

2. Los gnósticos

Los *gnósticos*, que aparecen divididos en muchas sectas, tienen como fundamento determinaciones semejantes a las que ya hemos expuesto. El profesor Neander las ha reunido con gran acopio de erudición y las ha estudiado en detalle; algunas formas corresponden a las que hemos señalado más arriba. Su orientación era el *conocimiento* (γνῶσις), de donde esta corriente toma, además, el nombre.

Uno de los gnósticos más destacados es *Basílides*. También él considera como lo primero al *Dios indecible* (θεὸς ἄρρητος), que es el *Ensoph* de la cábala; es, como en Filón, lo que es (τὸ ὄν), el que es (ὁ ὤν), el *Anónimo* (ἀνωνόμαστος), es decir, lo inmediato. Lo segundo es el *espíritu* (νοῦς), el primogénito, llamado también λόγος, la sabiduría (σοφία), lo *activo* (δύναμις) y, en una determinación más precisa, la *justicia* (δικαιοσύνη) y la *paz* (εἰρήνη). Vienen luego otros principios determinados que Basílides llama *arcontes*, o sean cabezas de reinos de espíritus. Un punto fundamental es también aquí el retorno, el proceso de depuración del alma, la *economía de la purificación* (οἰκονομία καθάρσεων): remontándose sobre la materia, debe esforzarse el alma por retornar a la sabiduría y a la paz. El ser primigenio encierra toda perfección dentro de sí, pero sólo en potencia; sólo el espíritu, el primogénito, es la primera revelación de lo oculto. Y lo mismo todos los seres creados: sólo mediante la unión con Dios pueden

[10] Irira, *Porta coelorum, Dissertatio* I, cap. 4; cap. 6, § 13 y cap. 7, § 2; IV, caps. 4 *ss.*; II, cap. 1; V, caps. 7-8; Tiedemann, *Geist der speculativen Philosophie*, parte III, pp. 149 *s.*, 155-157; Buhle, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, t. IV, pp. 156, 162, 160, 157.

participar de la verdadera justicia y de la paz que de ella emana.[11]

Los gnósticos, *Marción* por ejemplo, llaman también a lo primero lo *inconcebible* (ἀνεννόητος) e incluso lo *no existente* (ἀνούσιος), lo que no cobra determinabilidad, la *soledad* (μονότης) y el *silencio* (σιγή) puro; lo otro son las *ideas*, los *ángeles*, los *eones*. Éstos son llamados los conceptos, las raíces y las simientes de las especiales *plenitudes* (πληρώματα), los frutos; cada eón encierra su propio mundo dentro de sí.[12]

Otros, por ejemplo Valentín, llaman también a lo primero "el eón acabado en las invisibles e inabordables alturas", o lo *inescrutable*, el *fundamento primigenio*, la *sima* (ἄβυσσον, βῦθος) absoluta, en la que todo se halla como levantado, incluso lo que existía antes del comienzo (προάρχη), antes del Padre (προπάτωρ). El tránsito activo de lo uno es, luego, el *desdoblamiento* (διάθεσις) de esta sima; y esta fase ulterior es llamada también el *hacerse comprensible* de lo incomprensible (κατάληψις τοῦ ἀκαταλήπτου), que es el mismo concepto con que nos encontrábamos también en los estoicos (t. II, p. 352). Los conceptos son los eones, las interpretaciones especiales. Lo segundo se llama también la limitación (ὅρος); y en cuanto que el proceso de la vida, visto más de cerca, se concibe en forma contradictoria, esta explicación se determina como contenida en dos principios, que se manifiestan bajo la forma de lo *masculino* y lo *femenino*. El uno llena el otro y cada uno de ellos se integra (σύζυγος); y de su unión (σύνδεσις, συζυγία), que es lo primero real, nacen las plenitudes. La suma y compendio de estas plenitudes es el mundo de los eones en general, la plenitud general de la sima, la cual, por tanto, en cuanto que en ella se encierra todavía lo indistinto, recibe también el nombre de hermafrodita o mezcla de hombre y mujer (ἀρρενόθηλυς),[13] algo parecido a lo que veíamos ya a propósito de los pitagóricos (v. t. I, pp. 197 *s.*).

Tolomeo atribuye a la sima dos combinaciones (συζύγους), dos desdoblamientos, que constituyen la premisa de toda existencia, la *voluntad* y el *conocimiento* (θέλημα καὶ ἔννοια). Nos encontramos aquí con formas retorcidas y abigarradas; sin embargo, la determinación fundamental es siempre la misma, siendo lo fundamental la sima y la revelación. La revelación, lo que desciende, se llama también la *magnificencia* (δόξα, *schejinah)*

[11] Neander, *Genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme* ["Evolución genética de los sistemas gnósticos más importantes"], pp. 10, 33 *s.*; Filón, *De nominum mutat.* p. 1046.

[12] Neander, *Genet. Entwicklung*, etc. pp. 168, 170 *s.*

[13] *Ibid.*, pp. 94-97.

de Dios: como la sabiduría divina que es, al mismo tiempo, una intuición de Dios: como las *fuerzas no engendradas* que aparecen en torno a Él e irradian la más brillante luz. Es a estas ideas a las que se da, preferentemente, el nombre de Dios, a quien desde este punto de vista se le llama también el plurinominado (πολυώνυμος), el demiurgo; tal es la manifestación, la determinación de Dios.[14]

Todas estas formas se pierden en una oscura vaguedad; pero todas ellas tienen como principio, en conjunto, las mismas determinaciones; y la necesidad general a que responden y que les sirve de fundamento es justo una necesidad profunda de la razón, a saber: determinar y captar como lo concreto lo que es en y para sí. Nosotros, sin embargo, sólo hemos querido recordar aquí estas formas para llamar la atención acerca de su conexión con lo general.

C) LA FILOSOFÍA ALEJANDRINA

La unidad de la conciencia de sí y del ser se revela bajo una forma más filosófica y más conceptual en la *escuela alejandrina,* que representa la forma fundamental y constituye, por tanto, la verdadera filosofía en esta esfera.

La ciudad de Alejandría habíase convertido, en efecto, desde hacía mucho tiempo, sobre todo gracias a los Tolomeos, en la sede principal de las ciencias. Aquí entraban en contacto, se influían mutuamente y se entremezclaban, como en su verdadero centro, todas las religiones y mitologías de los pueblos de Oriente y Occidente, lo mismo que su historia, bajo las más diversas formas y manifestaciones. Las religiones eran comparadas las unas con las otras: en cada una de ellas se buscaba y acoplaba lo que contenían las otras; y, sobre todo, se atribuía a las representaciones religiosas un profundo significado y un sentido alegórico general.

Estas tendencias engendraron y tenían, evidentemente, que engendrar oscuros abortos, el más puro de los cuales es la filosofía alejandrina, ya que la fusión de las filosofías tenía que resultar más fácil que aquellas otras combinaciones de tipo religioso que no son sino turbios engendros de una razón que aún no ha llegado a comprenderse a sí misma. En efecto, en cuanto que la filosofía sólo encierra una idea, levanta por sí misma la forma especial asumida por ella, la unilateralidad en que se expresa. Ya en el escepticismo se había logrado este resultado negativo, que consiste

[14] Neander, *Genet. Entwicklung,* etc., pp. 160, 10-13; Filón, *Quod Deus sit immut.* p. 304.

en levantar las modalidades determinadas del ser en las que se cifraba lo absoluto.

La modalidad de la filosofía cultivada en Alejandría no seguía, por tanto, las huellas de ninguna escuela filosófica anterior determinada, sino que en sus manifestaciones reconocía como una unidad los diversos sistemas de la filosofía, principalmente el pitagórico, el platónico y el aristotélico, lo cual hace que se la presente, muchas veces, como *eclecticismo.* Brucker (*Hist. crit. phil.* t. II, p. 193) es, según lo que yo he podido ver, el primero que ha emitido este juicio; le dió pie para ello, sin embargo, Diógenes Laercio, quien (en *Proemium,* § 21) habla de un tal *Pótamo* de Alejandría, que no hace mucho (πρὸ ὀλίγου) se dedicaba a tomar lo mejor y las tesis fundamentales de los distintos filósofos. Diógenes cita varias tesis suyas y dice, a este propósito, que creó una filosofía ecléctica; pero estas tesis, tomadas de Aristóteles, Platón y los estoicos, carecen de importancia, añade, sin que sea posible conocer a través de ellas lo que distingue y caracteriza a los alejandrinos.

Por otra parte, Diógenes es anterior a la escuela de Alejandría, y Pótamo fué, según Suidas (*s. v.* Ποτάμων, t. III, p. 161), preceptor de los hijastros de Augusto: para un maestro de príncipes, hay que reconocer que el eclecticismo es una doctrina muy adecuada. Y como este Pótamo era alejandrino, Brucker se cree autorizado a extender la calificación de ecléctica a la filosofía alejandrina en su conjunto, lo cual ni es justo en cuanto a la cosa misma, ni refleja tampoco la verdad histórica.

El eclecticismo es algo muy malo si se le toma en el sentido de una mescolanza que se forma *inconsecuentemente,* tomando unas cosas de una filosofía y otras de otra, como esos vestidos hechos con retazos de distintas telas y diversos colores. Semejante eclecticismo no puede evidentemente ofrecer otra cosa que un conglomerado superficial. Eclécticos en este sentido lo son los hombres incultos en general, en cuyas cabezas se yuxtaponen las ideas más contradictorias, sin que exista la menor coordinación entre sus pensamientos ni posean la menor conciencia con respecto a sus contradicciones; las gentes listas que proceden así conscientemente, creen lograr lo mejor tomando lo bueno de cada sistema, como lo llaman, para formarse de este modo un acervo con los mejores pensamientos; con lo que reúnen indudablemente todo lo bueno, pero nunca la consecuencia del pensamiento ni, por tanto, el pensamiento mismo. Toda filosofía ecléctica es necesariamente infundada e inconsecuente, y no es esto lo que ocurre, ni mucho menos, con la filosofía alejandrina. Los franceses

siguen llamando a los alejandrinos los eclécticos; pero aquí es explicable, puesto que para los franceses *système* es sinónimo de unilateralidad, y si es necesario llevar un nombre determinado que suene lo menos sistemático posible, puede soportarse éste.

Claro está que los filósofos de Alejandría podrían ser calificados de eclécticos en el mejor sentido de esta palabra, suponiendo que sea realmente necesario calificarlos de algún modo. En efecto, los alejandrinos tomaban como base de sus doctrinas la filosofía platónica, pero poniendo a contribución el desarrollo de la filosofía en general después de Platón y Aristóteles, sobre todo a través de las filosofías posteriores, principalmente la estoica, o restauraban estas filosofías, aunque pertrechadas con una cultura superior. Por eso no encontramos tampoco en ellos ninguna refutación de los puntos de vista de los filósofos a quienes citan.

Entre la cultura superior aportada por los alejandrinos figura principalmente el principio profundo de que la esencia absoluta debe ser comprendida como conciencia de sí, que su esencia consiste precisamente en eso, en ser conciencia de sí, residiendo, por tanto, en la conciencia individual; sin que deba interpretarse esto en el sentido de que, como suele decirse, Dios sea un espíritu que reside fuera del universo y fuera de la conciencia de sí, sino en el sentido de que su existencia, como la de su espíritu consciente de sí mismo, es precisamente la propia conciencia verdadera de sí. Lo general platónico que existe en el pensamiento cobra, por tanto, la significación de que es, como tal, la esencia absoluta misma. En un sentido superior se trata, por tanto, de un punto de vista más amplio de la idea, desde el cual se aglutinan de un modo concreto en unidad los principios anteriores que sólo eran momentos unilaterales y aislados de la idea. Estamos, pues, ante un conocimiento más profundo de la idea filosófica, que adquiere concretamente la conciencia de sí misma, de tal modo que los principios más abstractos se contienen en la forma más profunda de la idea. Pues, después de la divergencia precedente, necesariamente tiene que darse de tiempo en tiempo el caso de que la identidad, que es en sí, sea reconocida de tal modo que la diferencia sólo tenga validez en cuanto forma. En este sentido, también fué ecléctico Platón, ya que en su filosofía se unifican los principios de Pitágoras, Heráclito y Parménides; como son eclécticos los filósofos de Alejandría, en cuanto que tienen tanto de pitagóricos como de platónicos y aristotélicos. Lo que ocurre es que este calificativo de "ecléctico" lleva siempre consigo la idea de la mescolanza y la selección.

Así, pues, todas las filosofías anteriores podían ocupar un lugar dentro de la alejandrina. Los Tolomeos habían atraído a la ciudad de Alejandría a las ciencias y a los sabios, en parte por su propio interés en el cultivo de la ciencia, y en parte creando instituciones adecuadas para ello. Así, instituyeron la grande y famosa Biblioteca de Alejandría, para la que se llevó a cabo, entre otros trabajos, la traducción griega del Antiguo Testamento. César destruyó la Biblioteca, pero fué reconstruída después. En Alejandría existía también un museo o lo que ahora llamamos una academia de ciencias, en la que trabajaban a sueldo filósofos y especialistas en diversas disciplinas científicas, sin tener otra ocupación que la de dedicarse al cultivo de la ciencia. También en Atenas se crearon con posterioridad establecimientos de esta clase, en los que, sin ninguna preferencia especial por tal o cual filosofía, cada escuela filosófica tenía su centro público especial.[15] Se elevó así, en parte al lado de otras y en parte sobre las ruinas de ellas, la filosofía neoplatónica, oscureciendo todas las demás, hasta que, por último, todos los sistemas anteriores acabaron disolviéndose en ella. La filosofía neoplatónica no formaba, pues, una escuela filosófica propia y especial como las anteriores, sino que las reunía y unificaba todas, aunque consagrándose de un modo muy especial al estudio de Platón, Aristóteles y los pitagóricos.

Con este estudio se combinaba una interpretación de las obras de estos filósofos en el sentido de presentar sus ideas filosóficas como una unidad; y el modo peculiar y principal como cultivaban y elaboraban la filosofía los maestros neoplatónicos consistía precisamente en explicar las diversas obras de los filósofos, principalmente las de Platón y Aristóteles, o en ofrecer resúmenes o extractos de ellas. Estos comentarios de los filósofos antiguos se ofrecían en forma de cursos o por escrito; se han conservado muchos de ellos, algunos de los cuales son, hay que reconocerlo, excelentes.

Las obras de Aristóteles fueron comentadas por Alejandro de Afrodisia, por Andrónico de Rodas, por Nicolás Damasceno y por Porfirio; las de Platón, por Numenio y Máximo de Tiro. Otros alejandrinos comentaron también a Platón teniendo en cuenta los otros filosofemas o las otras filosofías y captando perfectamente bien la unidad de las diversas modalidades de la idea. Los mejores comentarios proceden de esta época; la mayoría de las obras de Proclo son comentarios acerca de diálogos sueltos de Platón,

[15] Cfr. Buhle, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, t. IV, pp. 195-200.

etc. Otra de las características peculiares de esta escuela es el proclamar la especulación como un ser y una vida verdaderamente divinos, presentándola, por tanto, con tintes místicos y mágicos.

1. Ammonio Saccas

Ammonio Saccas, que quiere decir "cargador de sacos", aparece citado como uno de los primeros o más famosos maestros de esta escuela; murió el año 243 d. c.[16] Pero no poseemos ninguna obra de él, ni ha llegado tampoco a nosotros la menor noticia acerca de su filosofía. Entre los numerosos discípulos de Ammonio figuraban muchos hombres famosos en otras ciencias, por ejemplo *Longino* y más tarde *Orígenes*, aunque no se sabe con seguridad si sería éste, realmente, el famoso Padre de la Iglesia. Pero el más célebre de los discípulos de Ammonio, como filósofo, fué Plotino, cuyas obras son las que más han contribuído a dar a conocer la filosofía neoplatónica. La posteridad atribuye a Plotino, en realidad, todo el conjunto coherente de esta filosofía, considerándola, en rigor, como suya.

2. Plotino

Los discípulos de Ammonio juramentábanse, según los deseos de su maestro, para no poner por escrito su filosofía en ninguna clase de obras; así se explica por qué *Plotino* no empezó a escribir hasta muy tarde; en realidad, las obras que de él se han conservado no fueron editadas sino hasta después de su muerte por uno de sus discípulos, Porfirio. De éste procede también la *biografía* de Plotino que conocemos; lo sorprendente, en ella, es que los datos exactos acerca de la vida del filósofo aparecen combinados con multitud de cosas de tipo milagroso. Claro está que se trata de una época en que lo maravilloso juega importante papel; sin embargo, cuando se conoce la actividad filosófica pura, el sentido puro de un hombre como Plotino, no puede uno por menos de admirarse de semejantes historias milagrosas.

Plotino era egipcio y nació hacia el año 205 d. c., en Licópolis, bajo el gobierno de Septimio Severo. Después de haber estudiado con muchos maestros filosóficos, fué formándose en él un carácter melancólico y cavilador; a los veintiocho años, conoció a Ammonio, en cuya enseñanza encontró, por fin, su espíritu la paz y

[16] Brucker, *Hist. crit. phil.* t. II, pp. 205, 213 s.

la satisfacción que buscaba, habiendo permanecido por espacio de once años al lado del nuevo maestro.

Como por aquel entonces estaba en gran predicamento la sabiduría india y brahmánica, Plotino se enroló en el ejército del emperador Gordiano que había de tomar parte en la campaña de Persia, pero el fracaso de esta expedición hizo que se frustrase el propósito de Plotino, el cual sólo a duras penas logró salvar la vida. Cumplidos ya los cuarenta años, se trasladó a Roma, donde permaneció por espacio de veintiséis, hasta que le sorprendió la muerte. En Roma llevó una vida bastante singular, absteniéndose de comer carne, a la manera de los pitagóricos, sometiéndose a frecuentes ayunos y vistiendo, además, el traje de los pitagóricos antiguos. Pero llegó a gozar de gran prestigio como maestro público entre todas las clases sociales. El emperador Galiano que ocupaba a la sazón el trono y que le tenía en gran estima, lo mismo que la emperatriz, estaba inclinado, según se cuenta, a conceder al filósofo una ciudad de la Campania para que instaurase en ella la república platónica. Los ministros impidieron, sin embargo, la realización de este plan y no cabe duda de que obraron muy cuerdamente, pues dada la situación exterior del imperio romano y el completo cambio operado en el espíritu de los hombres desde los tiempos de Platón, es indudable que una empresa como ésta, de haber llegado a realizarse, no habría servido, ni mucho menos, para honrar a la república platónica —menos aún que en tiempos del propio Platón. Y suponiendo que semejante plan hubiese sido concebido por el mismo Plotino, no dice mucho ciertamente en su favor; sin embargo, no es posible saber a ciencia cierta si su plan se refería exclusivamente a la república platónica o contenía ciertas ampliaciones o modificaciones. La implantación de un verdadero estado platónico habría sido ciertamente, en tales circunstancias, contrario a la naturaleza de las cosas, ya que la república imaginada por Platón era un Estado libre e independiente, cosa que en modo alguno podía ser evidentemente la república que se proyectaba instaurar dentro del marco del imperio romano. Plotino murió en Roma a los sesenta y seis años de edad, el 270 d. c.[17]

Las *obras* de Plotino nacieron todas ellas como obras de circunstancias y, principalmente, como respuestas a los problemas planteados al maestro por sus discípulos; estas obras fueron re-

[17] Porfirio, *Vita Plotini* (praemissa Ennead. Plot., Basilea, 1580), pp. 2 s., 5-8; Brucker, *Hist. crit. phil.* t. II, pp. 218-221; Tiedemann, *Geist der speculativen Philosophie*, t. III, p. 272; Buhle, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, t. IV, p. 306.

dactadas por Plotino en los últimos dieciséis años de su vida y editadas, después de su muerte, por Porfirio. En sus lecciones, Plotino hacía lo que ya hemos dicho más arriba: comentaba las obras de los filósofos antiguos. Las obras de Plotino fueron reunidas bajo el título general de *Enéadas*, seis en total, cada una de las cuales contiene nueve estudios sueltos. Poseemos, por tanto, en conjunto, cincuenta y cuatro estudios o libros de éstos, cada uno de los cuales se divide, a su vez, en numerosos capítulos; trátase, pues, de una obra muy extensa y ramificada. Sin embargo, el conjunto de estos libros no forma un todo coherente, sino que, realmente, cada uno de ellos aborda y trata filosóficamente una materia distinta, lo que hace que sean verdaderamente fatigosos la lectura o el estudio de toda la obra.*

La primera *Enéada* tiene un contenido principalmente moral: el libro primero plantea el problema de qué es el animal y qué el hombre; el libro segundo trata de las virtudes; el tercero de la dialéctica; el cuarto de la felicidad (περὶ εὐδαιμονίας); el quinto indaga si la felicidad consiste en la duración (παρατάσει χρόνου); el sexto trata de lo bello; el séptimo del supremo (πρώτου) bien y de los otros bienes; el octavo investiga de dónde proviene el mal; el noveno trata del suicidio razonable.

Otras *Enéadas* tienen un carácter metafísico. Porfirio dice en su *Vida de Plotino* (pp. 3-5, 9, 17-19) que su contenido es muy desigual. Según él, Plotino tenía ya escritos veintiún libros cuando él, Porfirio, entró en contacto con el maestro; es decir, cuando éste tenía cincuenta y nueve años, habiendo escrito los veinticuatro restantes en este año y en los cinco siguientes en que Porfirio permaneció a su lado como discípulo suyo. Durante el tiempo que Porfirio pasó en Sicilia, Plotino, en los años anteriores a su muerte, escribió nueve libros más, los últimos más flojos que los anteriores, siempre según el testimonio de su biógrafo. Sabemos que Kreuzer se propone hacer una edición de Plotino.** La exposición de la obra de éste es difícil y no hay en ella nada que se parezca a un desarrollo sistemático.

El espíritu de Plotino flota de un modo vago sobre cada materia y trata ésta de un modo razonador y dialéctico, pero reduciéndolas todas a una idea. Muchas cosas bellas podrían citarse de este pensador, como cosas sueltas, pero como en sus obras aparecen repetidos hasta el infinito unos cuantos pensamientos

* El texto castellano de las *Enéadas* es traducción del texto hegeliano, que sintetiza el pensamiento de Plotino [E.].

** Kreuzer hizo en efecto, en unión de G. M. Moser, dos ediciones de Plotino. La 1ª en Oxford (1835) y la 2ª en París (1855) [E.].

fundamentales, su lectura resulta algo fatigosa. Y como la *manera* de Plotino consiste en reducir constantemente a lo general lo particular, que le sirve de punto de partida, hay algunos libros en los que pueden captarse bastante bien sus ideas, sin que la lectura de los demás represente un gran progreso. En Plotino predominan especialmente las ideas y las expresiones de Platón, aunque nos encontramos también en él con muchas prolijas exposiciones al modo aristotélico: las formas de la *dínamis*, la *energía*, etc., señaladas por Aristóteles son muy familiares a Plotino y su exposición y sus combinaciones constituyen uno de los temas predilectos de su estudio. Lo fundamental es que no se interprete su doctrina como si en ella se estatuyera un antagonismo entre Platón y Aristóteles; otro concepto fundamental acogido por Plotino es el *logos* de los estoicos.

No es empresa fácil, ni mucho menos, el ofrecer una exposición sistemática de la *filosofía* de Plotino. Este pensador no se propone en efecto concebir los objetos en sus determinabilidades especiales, como lo hace Aristóteles, sino que tiende más bien a hacer valer lo sustancial frente a lo puramente aparente. Lo fundamental, lo característico en Plotino es el elevado y puro entusiasmo por la exaltación del espíritu al plano de lo bueno y lo verdadero, a lo que es en y para sí. Plotino se atiene al conocimiento, a este algo puramente ideal, al pensamiento intelectual, que es en sí vida, pero no algo mudo y cerrado. Toda la filosofía de Plotino es de una parte metafísica, pero la tendencia que en ella prevalece no es tanto la de preocuparse por explicar, interpretar y comprender lo que se impone como realidad, por poner de manifiesto la posición que ocupan y el modo como nacen estos distintos objetos —ofrecer, por ejemplo, una deducción de la materia o del mal—, sino el desviar al espíritu de este camino material y externo, señalándole su puesto en el centro de la idea simple y clara. Por eso toda la tónica de su filosofía es la de un encaminamiento hacia la virtud y la contemplación intelectual de lo eterno, como fuente de ella; siendo éste el camino por el que el alma se ve llevada a la bienaventuranza de la vida. Plotino ahonda en lo especial de la virtud con la mira de depurar al alma de las pasiones, de las falsas e impuras representaciones acerca del mal o del destino, así como también de las aberraciones de la falta de fe, de la superstición, de la astrología, de la magia, etc. Tal es, sobre poco más o menos, la tendencia general de la filosofía de Plotino.

Ahora bien, si entramos a examinar más de cerca lo que esta filosofía es, vemos que en ella no se habla ya para nada de criterio,

como en los estoicos y los epicúreos, sino que la tendencia de Plotino es a situarse en el centro, en la pura intuición, en el pensamiento puro. Por tanto, lo que constituye la meta para los estoicos y los epicúreos, la unidad del alma consigo misma en la ataraxia, es aquí el punto de partida: Plotino se coloca en el punto de vista que consiste en provocar este estado dentro de sí mismo como un estado de *arrobamiento* (ἔκστασις), así lo llama, como un estado de entusiasmo. Basándose, en parte, en este nombre mismo y, en parte, en la propia cosa se ha encontrado la razón para calificar a Plotino de *místico* y de estrafalario; y tal es en efecto la fama general de que aparece rodeada esta filosofía, con lo que, por otra parte, no deja de contrastar bastante el hecho de que cifre la verdad única y exclusivamente en la razón y en la comprensión.

Por lo que se refiere, *en primer lugar*, al *nombre* mismo de éxtasis, quienes califican a Plotino de místico ven en esto algo muy semejante al estado a que se transportan en su espíritu los indios, los brahmanes y los monjes y monjas locos que, para recogerse por entero dentro de sí mismos, se esfuerzan por sustraerse a todas las representaciones y a todas las sensaciones de la realidad que los rodea, hundiéndose en este estado de arrobamiento de un modo permanente y entregándose por entero a esta contemplación del vacío, ya vean en él una claridad o un reino de sombras, y sobreponiéndose a todo movimiento, a toda diferencia y, en general, a todo pensamiento. La mística cifra la verdad en un ser que ocupa un lugar intermedio entre la realidad y el concepto, en algo que no es realidad, pero que tampoco puede ser concebido, que no es, por tanto, sino un ente de la imaginación. Pues bien, Plotino se halla extraordinariamente alejado de todo esto.

Sin embargo, lo que le ha dado esta fama, por lo que se refiere a la *cosa misma* es, en parte, el hecho de que se tienda frecuentemente a llamar misticismo a todo aquello que trasciende la conciencia sensible o los conceptos determinados del entendimiento, considerados en su limitación como esencias; y, en parte, también su manera que consiste en hablar en general de conceptos, de momentos espirituales como si se tratase de verdaderas sustancias. En efecto, Plotino suele trasladar, en parte, lo que son modos sensibles, modos de la representación, al mundo de los conceptos y, en parte, rebaja también las ideas al plano de lo sensible, empleando, por ejemplo, para fines de magia la conexión de la necesidad de todas las cosas. Pues el mago es en efecto quien atribuye a ciertas palabras o a determinados signos sensibles una virtud o una fuerza general y que trata de introducirlos en lo general por

medio de la oración, etc. Sin embargo, esto no es en sí, de acuerdo con su naturaleza, algo general, sino solamente algo dado; o dicho en otros términos, lo general del pensamiento no se da todavía en ello una realidad general, mientras que el pensamiento, la hazaña de un héroe, por ejemplo, es lo verdadero, lo general, cuyo efecto y cuyos medios son también igualmente grandes y generales.

Por tanto, es indudable que, en cierto sentido, merecen los neoplatónicos el reproche de misticismo, y no cabe duda de que en las biografías de los grandes maestros de esta escuela, de un Plotino, un Porfirio y un Jámblico, encontramos, lo mismo que en la de Pitágoras (v. t. I, p. 184), algunos rasgos de magia y milagrería. Y como, además, seguían conservando la fe en los dioses paganos, afirmaban con respecto a la adoración de las imágenes de los dioses que éstas se hallaban llenas, en efecto, de virtud y presencia divinas. No hay, pues, ninguna razón para eximir a la escuela alejandrina, en general, del reproche de la fe en los milagros.[18] Esta milagrería era, en realidad, común a paganos y cristianos en todo este período del mundo a que nos estamos refiriendo, ya que el espíritu al retraerse a lo interior, lleno de admiración por el poder y la majestad infinitos de esta vida interior, se vuelve de espaldas a la conexión natural de los acontecimientos y tiende a dar crédito a la intervención de una potencia superior. Pero la doctrina filosófica no tiene absolutamente nada que ver con esto; fuera de lo dicho, que es completamente teórico, respecto a las imágenes de los dioses, no encontramos en las obras de Plotino nada semejante.

Claro está que quien considere como misticismo y fanatismo todo lo que sea elevación del espíritu a lo suprasensible, todo lo que sea fe del hombre en la virtud, en lo noble, en lo divino, en lo eterno, toda convicción religiosa, incluirá también en esta categoría, necesariamente, a los neoplatónicos; pero el misticismo, así entendido, no es más que un nombre vacío, que sólo puede aparecer en boca del entendimiento escueto y de la falta de fe en todo lo elevado. Es evidente que si llamamos misticismo a todo lo que sea elevarse al plano de las verdades especulativas que se hallan en contradicción con las categorías del entendimiento finito, tendremos que acusar también a los alejandrinos de esta culpa; pero con la misma razón podríamos, entonces, llamar mística a la filosofía de Platón o de Aristóteles. Es indudable que Plotino habla con entusiasmo de la exaltación del espíritu en el pensamiento;

[18] Cfr. Plotino, *Enéadas,* I, lib. 6, cap. 7; IV, lib. 4, caps. 39-43; Proclo, *Theol. Plat.* I, pp. 69 *s.* (ed. Aem. Portus, Hamburgo, 1618).

pero éste es, en realidad, el auténtico *entusiasmo* platónico, el elevarse a la órbita del movimiento del pensamiento.

Quienes están convencidos de que la esencia absoluta en el pensamiento no es el pensamiento mismo hablan siempre de que Dios es un más allá de la conciencia y de que el pensamiento de Él es su concepto, mientras que su existencia o su realidad es algo completamente distinto; como cuando pensamos o nos representamos un animal o una piedra, nuestro concepto o nuestra representación son algo completamente distinto de esta piedra o este animal mismos, como si esto fuese lo verdadero. Pero de lo que se habla no es precisamente de este animal sensible, sino de su esencia, la cual no es otra cosa que su concepto. La esencia del animal no existe en el animal sensible como esencia, sino formando una unidad con la particularidad objetiva como una modalidad de aquel algo general; como esencia es nuestro concepto, que es en realidad lo único verdadero, mientras que lo sensible es lo negativo.

De este modo, nuestro concepto de la esencia absoluta es la esencia misma, siempre y cuando que sea el concepto de la esencia absoluta y no el concepto de otra cosa cualquiera. Pero en esta esencia no se agota Dios, pues Éste no es solamente esencia o su concepto, sino su existencia. Su existencia, en cuanto esencia pura, es nuestro pensamiento del mismo; pero su existencia real es la naturaleza. En esta existencia real, el yo es un ser pensante aislado; forma parte de esta existencia como un momento de ella, pero no la constituye. Tiene necesariamente que pasar de la existencia de la esencia como tal esencia a la existencia como existencia real, en cuanto tal. Así concebido, es evidente que Dios es un más allá de la conciencia individual de sí mismo: de una parte, en cuanto esencia o pensamiento puro; de otra parte, en cuanto que Dios, como algo real y concreto, es la naturaleza misma, la cual se halla más allá del pensamiento. Pero precisamente esta modalidad objetiva retorna por sí misma a la esencia; o, dicho de otro modo, la individualidad de la conciencia es superada.

Por tanto, lo que vale a Plotino el reproche de misticismo es el pensar que la esencia de Dios es el pensamiento mismo y se halla presente en el pensamiento. Así como los cristianos lo consideraban presente de un modo sensible, en un determinado momento y en un determinado lugar —pero de tal modo que moraba continuamente en la comunidad de sus fieles y era el espíritu de ésta—, así también Plotino entendía que la esencia absoluta se hallaba presente en el pensamiento de la conciencia de sí y vivía en ella como esencia, o que el pensamiento mismo era lo divino.

La *relación* entre la conciencia individual de sí y el conocimiento de la esencia absoluta lo precisa Plotino (*Enéadas*, VI, lib. 7, caps. 35 *s.*) diciendo que el alma, retraída de lo corporal y habiendo perdido todas las representaciones, excepto la representación del ser puro, se acerca a la divinidad. El principio de la filosofía de Plotino reside, pues, en la razón, que es en y para sí. El arrobamiento, que es el único estado por medio del cual se adquiere la conciencia de lo que es verdaderamente, lo llama Plotino (*Enéadas*, VI, lib. 9, cap. 11) una *simplificación* del alma que coloca a ésta en un estado de bienaventurada paz, ya que su objeto mismo es simple y sereno. Pero esta simplificación de la conciencia de sí no debe considerarse como un estado de misticismo, pues así lo demuestra inmediatamente el hecho de que precisamente este conocimiento inmediato de Dios sea un pensamiento y una comprensión del mismo y no un sentimiento vacuo o una intuición no menos vacua. Este estado de retraimiento del alma con respecto al cuerpo se lleva a efecto por medio del pensamiento puro; el pensamiento es la actividad y es asimismo el objeto. Es, por tanto, una actitud serena, sin agolpamiento alguno de la sangre ni reacción alguna de la imaginación. El éxtasis, en efecto, no es un simple arrobamiento de la sensación y de la fantasía, sino que consiste más bien en un rebasamiento del contenido de la conciencia sensible; es el pensamiento puro que permanece consigo mismo y se tiene a sí mismo por objeto.

Plotino habla frecuentemente de este estado en estos o parecidos términos, como cuando dice: "Con frecuencia, cuando despierto del cuerpo a mí mismo y me hallo fuera de lo otro [es decir, de lo externo], interiormente conmigo mismo, y tengo una intuición admirable y llevo una vida divina", etc.[19] Por este camino, Plotino se acerca evidentemente a este lado de la intuición; sin embargo, su modo figurado de expresarse se aparta también de las representaciones míticas, en parte muy confusas. La idea de la filosofía de Plotino es, por tanto, un intelectualismo o un elevado idealismo, el cual, sin embargo, por el lado del concepto, no es aún un idealismo acabado: pero aquello de que Plotino cobra conciencia en su éxtasis son, en realidad, pensamientos filosóficos, conceptos e ideas de carácter especulativo.

Por lo que se refiere a los pensamientos fundamentales determinados de Plotino, a lo objetivo, al contenido que será consigo en este éxtasis, en este ser del pensamiento, tenemos que este contenido, enfocado en general y en cuanto a sus momentos funda-

[19] Plotino, *Enéadas*, IV, lib. 8, cap. 1; cfr. *ibid.* caps. 4-7.

mentales, es aquello de que ya hemos hablado. Los tres principios son, para Plotino, lo Uno, el νοῦς y el alma.

a) Lo *primero*, lo absoluto, el fundamento es también aquí, como en Filón, el *ser* puro, lo inmutable, lo que constituye el fundamento y la causa de todo ser que se manifiesta, cuya potencia no se halla separada de su acto, sino que es el acto absoluto en él mismo. Es la *unidad* igualmente esencial, o la unidad como la esencia de todas las esencias. El principio verdadero no es la pluralidad de la existencia, la común y vulgar sustancialidad de las cosas, según la cual cada cosa aparece como una unidad separada de las otras, sino que su unidad es sencillamente su esencia. Esta unidad no es, en rigor, el todo, pues el todo no es sino el resultado de lo individual, la suma de ello, de las esencias que le sirven de base y que entran a formar una unidad ajena a ellas. Ni se da tampoco con anterioridad al todo, pues no difiere del todo que es; ya que si fuese así no sería tampoco, a su vez, más que algo pensado.[20] La nueva unidad, como reguladora de la razón, vale como un principio subjetivo; Plotino, en cambio, la establece como la suprema objetividad, como el ser.

Esta unidad no tiene en sí ninguna pluralidad, o la pluralidad no existe en sí; la unidad aquí sólo es, como en Parménides y Zenón, el ser puro absoluto, o también el *bien absoluto,* tal como veíamos proclamado lo absoluto en Platón y principalmente en Aristóteles. En primer lugar, ¿qué es el bien? "Es aquello de que todo depende (ἀνήρτηται)[21] y que todas las cosas apetecen (ἐφίεται) —lo mismo que en Aristóteles— y tienen por principio, aquello de que todas necesitan, mientras que él no necesita nada y se basta a sí mismo, siendo la medida y el límite de todo, lo que de sí mismo infunde el νοῦς y la esencia (οὐσίαν) y el alma y la vida, y la actividad de la razón (περὶ νοῦν ἐνέργειαν). Y hasta aquí todo es bello; pero es también supremamente bello (ὑπέρκαλος) y por encima de lo mejor (ἐπέκεινα τῶν ἀρίστων), lo *más que bueno,* lo que impera libremente, lo mayestático en el pensamiento (βασιλεύων ἐν τῷ νοητῷ). Pero no es de suyo nada de aquello cuyo principio es. Pues cuando digas lo bueno, no añadas ni pienses nada además. Cuando hayas superado el ser y lo concibas así, te invadirá el asombro; y, ateniéndote a eso y descansando en ello, lo comprenderás y deducirás su grandeza de lo

[20] Plotino, *Enéadas,* III, lib. 6, cap. 6; VI, lib. 9, caps. 1-2; III, lib. 8, cap. 8.

[21] Este término aristotélico, también en su forma ἐξήρτηται *(Procl. Theol. Plot.* III, p. 133) aparece frecuentemente en los neoplatónicos.

que de ello se deriva. Y si tienes, así, el ser ante ti mismo y lo contemplas en toda su pureza, te causará asombro." [22]

Con respecto al ser absoluto afirma Plotino que es *incognoscible*, lo mismo que decía Filón: lo que permanece en sí mismo. Plotino se extiende prolijamente acerca de este punto y vuelve frecuentemente sobre el pensamiento de que el alma tiene que procurarse el pensamiento de esta unidad esencialmente por medio del movimiento negativo, que es algo distinto de la simple predicación y consiste más bien en el movimiento escéptico que recorre todos los predicados sin encontrar nada fuera de este Uno. Todos los predicados en general, por ejemplo el ser, la sustancia, etc., no se adaptan, según Plotino, a él; por cuanto que expresan una determinabilidad cualquiera. Este pensamiento no se piensa ni se siente a sí mismo, no tiene la conciencia de sí, pues en todo esto va implícita una distinción. Y como la determinación de lo Uno es, así, lo fundamental, la meta del pensamiento subjetivo en Plotino, lo mismo que para lo práctico, es el bien; ahora bien, si lo bueno es lo absolutamente libre, carece de decisión y de voluntad, pues la voluntad lleva consigo la diferencia con respecto a sí mismo y al bien.[23]

Aquel ser es y permanece siempre el mismo: *Dios;* no es nada fuera de Éste, sino que es precisamente su identidad misma: "La unidad absoluta conserva las cosas para que no se dispersen; es el nexo fijo de la unidad en todo, lo que lo penetra e informa todo, juntando y uniendo lo que se halla en peligro de separarse antagónicamente. Llamamos a esto lo Uno y lo bueno. Y esto ni *es*, ni es algo, ni es uno cualquiera, sino que se halla por encima de todo. Todas estas categorías son negadas; no tiene magnitud ni es infinito. Es el centro mismo del universo, la fuente eterna de la virtud y el origen del amor divino: aquello en torno a lo cual se mueve todo, a lo que todo tiende, lo que sirve siempre de punto de partida al νοῦς y a la conciencia de sí." [24] A esta sustancia lo reduce Plotino todo; es, según él, lo único verdadero, lo que permanece en todo absolutamente igual.

Pero de este primer elemento brota asimismo todo, a medida que va revelándose; tal es el nexo con la *creación* y con toda producción. Ahora bien, ésta no puede ser comprendida a base

[22] Plotino, *Enéadas*, I, lib. 8: περὶ τοῦ τίνα καὶ πόθεν τὰ κακά, cap. 2 (VI, lib. 9, cap. 6); III, lib. 8, caps. 9-10.

[23] Plotino, *Enéadas*, V, lib. 3, caps. 13-14; lib. 2, cap. 1; VI, lib. 2, caps. 9-10; lib. 8, caps. 8-9; lib. 9, cap. 3; VI, lib. 9, cap. 6; lib. 8, cap. 7 (13, 21).

[24] Steinhart, *Quaestiones de dialectica Plotini ratione*, p. 21; Plotino, *Enéadas*, VI, lib. 9, caps. 1-9, *passim*.

de lo absoluto, si se ve en ella, como abstracta, algo determinado y no se la concibe más bien como lo Uno activo de suyo. Por tanto, en Plotino este *tránsito* a lo determinado no aparece explicado filosófica o dialécticamente, sino que esta necesidad se expresa por medio de representaciones e imágenes. Plotino (*Enéadas*, III, lib. 8, cap. 9) dice, en efecto, refiriéndose al νοῦς, lo segundo: "Lo Uno absolutamente bueno es una fuente que no tiene otro principio y es el principio del que nacen todos los ríos, de tal modo que en éstos no se agota, sino que permanece serenamente en sí mismo como fuente", llevando dentro de sí por tanto aquellos ríos; de tal modo que éstos, "que se dirigen en unas y otras direcciones, no han manado aún, pero ya saben hacia dónde deberán dirigirse". Esta diferencia es el punto sobre el cual vuelve frecuentemente Plotino; y este tránsito de lo aún no revelado a la revelación, esta manifestación, es un punto fundamental.

b) Así, pues, lo primero que esta unidad engendra, el Hijo, es la *inteligencia* (νοῦς), la *segunda* esencia divina, el otro principio. Aparece aquí la principal dificultad, el conocido problema planteado por todos los tiempos: llegar a comprender cómo lo Uno se decide a determinarse; y este esfuerzo sigue constituyendo aún el interés esencial. Los antiguos no enfocaban aún este problema de un modo tan determinado como nosotros; pero sí lo plantearon. Pues el νοῦς no es otra cosa que este encontrarse a sí mismo: es la pura dualidad (δυάς), él mismo y su objeto; contiene todo lo pensado, es esta distinción, pero la distinción pura, la que permanece igual a sí misma. Pero lo primero es la unidad simple. Por eso Plotino dice también, a la manera pitagórica, que las cosas existen como *números* en este λόγος: "Pero el número no es lo primero, ya que la unidad no es un número. El primer número es el número dos, pero como dualidad indeterminada, cuyo elemento determinante es el Uno, como es también el alma. El número es lo denso; lo que la sensación considera como seres es lo posterior." [25]

Plotino admite aquí (*Enéadas*, V, lib. 1, cap. 6) diversas modalidades de representaciones para explicarse el *nacimiento* a base de lo Uno. "Para poder decir cómo se produce este nacimiento, cómo de la unidad brotan el dos y lo múltiple, necesitamos invocar a Dios, pero no con voz audible, sino llegando hasta Él en oración; y esto sólo podemos hacerlo avanzando solitariamente hacia el Solitario. El hombre entregado a la contemplación debe recogerse en su interior como en un templo, sereno y sustraído a

[25] Plotino, *Enéadas*, III, lib. 8, cap. 10 *fin.*; IV, lib. 3, cap. 17; V, lib. 1, caps. 4-5; cap. 7; lib. 4, cap. 2; lib. 5, cap. 1.

todo, atento así a que no se produzca el menor cambio." Tal es la actitud del alma pensante, que Plotino invoca y a la que todo conduce. En este pensamiento o intuición puros, el νοῦς es real, es la misma actividad divina.

Plotino prosigue: "Esta generación no es un movimiento, un cambio; esto y el resultado de ello, o sea lo mudable, viene solamente en tercer lugar"; el cambio presupone, en efecto, una alteridad y tiende a algo distinto, y el νοῦς es todavía el permanecer cabe sí de la contemplación. "La inteligencia, al existir sin cambio a partir de la esencia absoluta, es el *reflejo* directo de ella, sin que medie ninguna voluntad o resolución. Sino que Dios [como lo Uno y lo bueno] es lo inmóvil, y la génesis es un *resplandor* suyo que permanece. Lo Uno brilla en torno suyo; la inteligencia emana de lo que permanece, como la luz del sol al que circunda. Todas las cosas dotadas de permanencia extienden en torno suyo, nacida de su sustancia, una esencia que depende de ellas", o más bien, dice Plotino, esta esencia es la misma que aquella sustancia. "Lo mismo que el fuego expande en torno suyo calor y la nieve frío y, sobre todo, lo mismo que las cosas irradian su olor, que las envuelve", así resplandece el νοῦς en torno al ser. "Lo que llega a su perfección trasciende en la *emanación*, en el círculo de luz", extiende un perfume en torno suyo.[26]

Plotino emplea también para expresar esta idea de emanación (πρόοδον), de producción, la imagen de *derramar*, pero sin que lo Uno deje de ser simplemente lo Uno. "Como es perfecto de suyo y sin mácula, se derrama, y este derramarse es lo producido. Pero esto producido se vuelve simplemente hacia lo Uno [hacia el bien], que es su objeto, su contenido y su plenitud; y esto es la inteligencia": este retorno de lo producido a la primera unidad. "El primer ser en quietud es el ser absoluto y la inteligencia la contemplación de este ser"; o bien nace por el hecho de que la primera esencia, al retornar a sí misma, se vea a sí misma, sea una visión que ve. La luz circundante es la contemplación de lo Uno; este retraerse a sí mismo (ἐπιστρέφειν) es el pensamiento, o el νοῦς es este movimiento circular (ἐπιστροφή).[27]

Tales son las determinaciones fundamentales con que nos encontramos en Plotino; y de este modo lo vemos determinar verdaderamente la naturaleza de la idea en todos sus momentos. Hallamos en ello, sin embargo, una dificultad que inmediatamente nos deja perplejos, y que es este emanar a que acabamos de referirnos. La revelación de lo infinito cabe representarse, en efecto,

[26] Plotino, *Enéadas,* V, lib. 1, cap. 6 (IV, lib. 3, cap. 17).
[27] Plotino, *Enéadas,* V, lib. 2, cap. 1; lib. 1, cap. 7; VI, lib. 9, cap. 2.

de muy diversos modos, y en los tiempos modernos se ha hablado mucho de lo que se produce partiendo de Dios, pero esto es siempre una representación sensible o algo inmediato. No se expresa con ello la necesidad del revelarse a sí mismo, sino que se establece simplemente un acaecer. Para la representación basta con que el Padre engendre al Hijo eterno; como aquella Trinidad aparece certeramente concebida la idea en lo que se refiere también al contenido, lo cual merece tenerse en alta estima. Pero el que estas determinaciones sean verdaderas no quiere decir que sea suficiente y satisfactoria, por ese solo hecho, la forma de la inmediatividad del movimiento para el concepto. Sino que, como el devenir de la unidad simple, en cuanto aquel levantamiento de todos los predicados, es precisamente esta misma negatividad absoluta que es en sí el producirse mismo, resulta que no se debe partir de la unidad para pasar luego a la dualidad, sino concebir ambas cosas como una sola.

En efecto, según Plotino el objeto de la inteligencia no es simplemente nada ajeno u opuesto a ésta ni a sí mismo, sino que su contenido son las múltiples *ideas*. Dios es, pues, también, en su distinción y en su expansión, el retorno a sí mismo; es decir, precisamente esta dualidad reside sencillamente en la unidad y en su objeto. Lo pensado no existe fuera del νοῦς y éste sólo se tiene, en el pensamiento, a sí mismo como lo pensante. El objeto del pensamiento, aquello a que éste retorna, es la unidad absoluta, en la que, sin embargo, no se puede penetrar como tal y que no se determina, sino que permanece como lo desconocido. Sin embargo, en cuanto que el pensamiento consiste también solamente en lo que se tiene por objeto a sí mismo, recae sobre un objeto que lleva en sí su mediación y su actividad, la dualidad en general. Tal es el pensamiento, como pensamiento del pensamiento. O en el desarrollo de este pensamiento de suyo, en cuanto que es su propio objeto, reside para Plotino el primero y verdadero mundo intelectual puesto luego en relación con el mundo sensible, pero de tal modo que éste no es más que su lejana imitación: las cosas, así intuídas, como lo son en este pensamiento absoluto, son sus conceptos y sus esencias (λόγοι); y éstos son los modelos de los seres sensibles, como lo sostenía también Platón.[28]

La concepción del pensamiento como lo que se piensa a sí mismo es un criterio totalmente aristotélico. Pero en Plotino y en los alejandrinos se da, además, el caso de que lo engendrado por el pensamiento es el verdadero universo, el mundo intelectual. Lo

[28] Plotino, *Enéadas*, V, lib. 3, cap. 5; VI, lib. 2, cap. 8; II, lib. 4, cap. 4; VI, lib. 4, cap. 2; V, lib. 9, caps. 8-9.

que son en Platón las ideas lo es aquí la inteligencia formadora, el intelecto productor, que cobra realidad en lo producido y se tiene por objeto a sí mismo, que se piensa a sí mismo. La relación que existe entre estos muchos conceptos dentro de la inteligencia la determina Plotino diciendo que son en ella como los elementos constitutivos de una cosa y no se comportan, por tanto, como géneros indiferentes los unos a los otros, sino como cosas distintas que se unifican totalmente: no son indiferentes por el espacio, sino que se diferencian simplemente por una distinción interna; es decir, no son como partes existentes.[29] Con ello se predica la inteligencia como unidad negativa. Pero tan sencillamente inadecuado es sostener que la relación entre los distintos elementos constitutivos de una cosa es la relación entre las partes que forman el todo y cada una de las cuales es en y para sí, como cuando, por ejemplo, nos representamos un cristal formado por agua, sílice, etc., como si estos elementos siguieran existiendo en él. Su ser es más bien la neutralidad en que desaparece cada uno de aquellos elementos como algo indiferente y sustantivo: su unidad es, por tanto, la unidad negativa, la esencia interior, el principio de la individualidad como lo que encierra dentro de sí elementos diferentes.

c) El *mundo cambiante,* captado en la diferencia, surge del hecho de que la pluralidad de aquellas formas no sólo se da en sí en el entendimiento, sino que las formas existen también para él, en la forma de su objeto. Se da, para él, vista la cosa de cerca, una triple modalidad de pensamiento: en primer lugar, piensa lo invariable, su unidad, como objeto. Esta primera modalidad es la simple e indiferente intuición de su objeto, o es la luz: no materia, sino pura forma, la efectividad. El *espacio* es la continuidad abstracta y pura de esta acción de la luz, no la efectividad misma, sino la forma de su ser ininterrumpido. La inteligencia como el pensamiento de esta luz es, a su vez, luz, pero lo real de suyo o la luz de la luz.[30]

En segundo lugar, la inteligencia piensa la distinción entre sí misma y la esencia; la pluralidad distinta de lo ente es, para ella, el objeto. La inteligencia es la creación del universo; en ella cobra toda su forma determinada y mutua, y esto es lo que constituye la sustancia de las cosas. En tercer lugar, la sustancialidad, la permanencia en lo pensante, es la determinabilidad: por donde su creación o la emanación de todas las cosas de ella consiste en que todo lo llene o devore inmediatamente todo. Es el levantamiento de estas diferencias o el tránsito de la una a la otra; se

[29] Plotino, *Enéadas,* VI, lib. 2, cap. 2; V, lib. 9, cap. 8.
[30] Plotino, *Enéadas,* IV, lib. 3, cap. 17.

piensa precisamente a sí o es su propio objeto. En esto consiste el *cambio*; de este modo, lleva el pensamiento en sí los tres principios.

En cuanto que el νοῦς se piensa a sí mismo como cambiante, pero permaneciendo simplemente consigo mismo dentro de este cambio, piensa la *vida* en general; y esto, el que se establezca sus momentos como un antagonismo existente, es el universo verdadero y vivo. Este viraje de la emanación de sí mismo, este pensamiento de sí mismo, es la eterna creación del universo.[31] Claramente se ve que en este pensamiento de Plotino se levanta la alteridad, lo extraño; las cosas existentes son en sí conceptos. La inteligencia divina es su pensamiento, y su existencia no es otra cosa que este mismo ser pensado suyo en la inteligencia divina; son momentos del pensamiento y, por tanto, del ser. Plotino distingue, pues, en el νοῦς el pensar (νοῦς), lo pensado (νοητόν) y el pensamiento (νόησις), por donde el νοῦς *es uno y es, al mismo tiempo, todo*; pero el pensamiento es la unidad de elementos distintos.[32] Nosotros, por nuestra parte, no llamaríamos al pensamiento tanto la unidad como el producto; pero también el pensamiento, es decir, el sujeto, se remonta hacia Dios. Claro está que, así considerada la cosa, desaparece la diferencia del pensar con respecto a un Dios externo; precisamente por eso se acusa a los neoplatónicos de misticismo, y no puede negarse que se encuentran en ellos cosas bastante sorprendentes.

α) Plotino describe el tercer principio, el *alma*, más en detalle, como sigue: "El νοῦς tal y como es se halla en actividad eternamente y del mismo modo. El movimiento hacia él y en torno a él es la acción del alma. La razón (λόγος), que va de él al alma, hace que el alma piense, no situando nada entre ellas. El pensar (νοῦς) no es algo múltiple; el pensar es algo simple, y consiste en pensar que piensa. El verdadero νοῦς (no el nuestro, como se da, por ejemplo, en la apetencia) piensa en los pensamientos, y lo pensado no se halla fuera de él, sino que él mismo es lo por él pensado, se tiene necesariamente a sí mismo en el pensamiento y se ve a sí mismo; y no se ve a sí mismo no sin pensar, sino pensando. Nuestra alma es, en parte, en la eterna [luz] una parte del alma general; y esta misma reside, en parte, en lo eterno y emana de ahí, permaneciendo en la intuición de sí misma, no rectificándose intencionalmente. El adorno del todo da a todo lo corpóreo lo

[31] Plotino, *Enéadas*, V, lib. 1, cap. 7; lib. 2, caps. 1-2; lib. 6, cap. 4; VI, lib. 2, cap. 22.

[32] Plotino, *Enéadas*, V, lib. 3, cap. 5: ἓν ἅμα πάντα ἔσται, νοῦς, νόησις, τὸ νοητόν.

que puede llevar a cabo con arreglo a su destino y naturaleza, lo mismo que el fuego situado en el centro calienta cuanto hay a su alrededor. Lo Uno no debe vivir solitario, pues con ello todo se hallaría oculto y no tendría forma alguna en sí; y no existiría nada de lo que es si aquello estuviese dentro de sí mismo: y no existiría la multitud de lo que es, generada por lo Uno, si aquello no hubiese cobrado las formas de existencia que imprimen su orden a las almas. Ni existirían tampoco solamente almas, como si lo por ellas engendrado no hubiese de manifestarse, pues toda naturaleza lleva implícita la capacidad de crear algo a su imagen y semejanza y sacarlo a luz, como la simiente partiendo de un comienzo indiviso. Nada impide que a todo sea comunicado su ser por la naturaleza del bien." [33] Plotino deja a un lado, en cierto modo, lo corpóreo, lo sensible, y no tiene interés alguno en explicarlo, sino que pretende simplemente depurar al alma de ello, para que ni el alma general ni nuestra propia alma corran ningún peligro.

β) Pero Plotino habla además del principio del mundo sensible, que es la *materia*, con la que guarda relación el origen del mal. Acerca de esta materia filosofa mucho Plotino: la materia es el *no ser* (οὐκ ὄν), que lleva en sí una imagen del ser. Las cosas difieren por su forma pura, por la diferencia que las separa; lo general de la diferencia es lo negativo, y esto es la materia. Así como la primera unidad absoluta es el ser, así esta unidad de lo objetivo es lo puramente negativo; carece de toda clase de predicados y cualidades, carece de figura, etc. Es, pues, de suyo un pensamiento, un concepto puro, y concretamente el concepto de la pura indeterminabilidad; o es la *potencia* general sin energía.

Plotino describe muy bien esta potencia pura y la determina como el principio negativo. He aquí sus palabras: "El bronce sólo es una estatua en potencia; en lo no permanente lo posible era, pues, algo completamente distinto. Pero cuando el gramático en potencia se convierte en gramático en *acto*, lo posible coincide ya con lo real. El ignorante lo es de un modo relativo (κατὰ συμβεβηκός), y por el mero hecho de ser ignorante es un hombre sabio en potencia. El alma que es por sí misma obtiene lo que era en potencia, también en la medida en que sabe. No sería del todo inadecuado llamar a la energía, en cuanto es con arreglo a la energía y no simplemente en potencia, forma e idea: no simplemente energía, sino energía de algo determinado. Pues tal vez pudiéramos, en rigor, llamar así a otra energía, a saber: a la opues-

[33] Plotino, *Enéadas*, II, lib. 9, caps. 1-3, 6.

ta a la potencia que conduce al acto, pues lo posible aspira siempre a convertirse en lo real. Ahora bien, a través de la potencia lo posible toca ya al acto, como la aptitud y la actividad con ello relacionada tocan ya a la valentía y al obrar valeroso. Si en lo pensado (ἐν τοῖς νοητοῖς)[34] no se contiene ninguna materia —fuera de la que existe en potencia—, ni llega a crearse la que aún no es, ni algo que se cambie en otro, ni tampoco algo que, como permanente, engendra otro o, saliéndose de sí mismo, permite a otro ser en vez de él, no existirá algo meramente posible, sino el ser, dotado de eternidad y existente al margen del tiempo. ¿O existiría, en ese caso, la materia como forma, como ocurre también con el alma, a pesar de que una forma es, para lo otro, materia? Pero la materia no existe nunca en acto; es siempre lo que es en potencia. Su ser es solamente el anuncio de un devenir, por donde su ser se invierte siempre para convertirse en lo que será. Lo que es en potencia no es simplemente algo, sino todo". Sólo la energía es determinada.

"Por tanto, la materia permanece inclinándose siempre a otra cosa, es la potencia de lo que vendrá después; queda flotando como una imagen tenue y turbia, que no es formable. Ahora bien, ¿es una imagen en acto? Es decir, ¿es, en acto, una mentira? Es lo mismo que una mentira verdadera, que un verdadero no ser"; es un algo no verdadero por medio de la energía. "No es, pues, un ser en acto, cuya verdad resida en el no ser"; en realidad, no es, puesto que "tiene su ser en el no ser. Si quitamos a lo falso la falsedad, le quitaremos toda la esencia que tenía. Y lo mismo cuando introduces el acto en aquello que tiene en potencia el ser y la esencia: destruyes la causa de su sustancia (ὑποστάσεως), ya que su ser consistía, simplemente, en ser en potencia. Por tanto, si queremos conservar la materia indemne, debemos conservarla como materia; debemos, por consiguiente, decir, a lo que parece, que ella sólo es en potencia, para que pueda seguir siendo lo que es." [35]

Y así, Plotino (*Enéadas*, III, lib. 6, caps. 7 s.) determina la materia como sigue: "La materia es un verdadero no ser, como el movimiento que se destruye a sí mismo: la inquietud absoluta, pero quieta de suyo, es decir, lo contrario de lo que en sí misma es; es lo grande pequeño, lo pequeño grande, lo más que es menos

[34] Si tradujésemos estas palabras por el giro "en el mundo inteligible", emplearíamos una expresión falsa, pues la palabra "mundo" no aparece por ningún lado. Y tampoco podría decirse, en rigor, "cosas inteligibles", como si hubiese otras que no lo fuesen; aquí, no aparecen para nada semejantes criterios y distinciones.

[35] Plotino, *Enéadas,* II, lib. 4, caps. 4, 12-15; lib. 5, caps. 2-5.

y lo menos que es más. Así determinada, la materia es más bien lo contrario de lo que es; en efecto, intuída o establecida es como algo que huye; o no establecida, es algo establecido, lo simplemente engañoso." La materia misma es, por tanto, imperecedera, no puede convertirse en nada. La idea misma del cambio es lo imperecedero; pero lo captado en esta idea es mudable. Esta materia no carece, sin embargo, de forma; y ya veíamos que la inteligencia se comporta con respecto a su objeto de un tercer modo, es decir, refiriéndose a las diferencias. Ahora bien, como esta relación y este cambio, este tránsito, es la vida del universo, el alma general de él, tenemos que su ser no es tampoco un cambio que se opera en la inteligencia, sino que su ser es el ser directamente pensado por ella.

γ) También el *mal*, como lo contrapuesto al bien, comienza a ser ahora objeto de consideración, pues el problema del origen del mal necesariamente tiene que interesar a la conciencia del hombre de un modo general. Lo negativo frente al pensar es estatuído por los filósofos alejandrinos como materia; ahora bien, en cuanto que se presenta la conciencia del espíritu concreto, también lo negativo abstracto es concebido de este modo concreto como dentro del espíritu mismo y, por tanto, como lo espiritual negativo.

Plotino enfoca de múltiples modos este concepto del mal; pero la consideración pensante acerca de este punto no va muy lejos. En general, predominan las siguientes representaciones: "El bien es el νοῦς, pero no como solemos considerar a la inteligencia, que se llena con una premisa y entiende lo que se le dice, que deduce y construye una teoría con su deducción, conociendo lo que es por el resultado o la consecuencia, como algo que antes no tenía, sino que con anterioridad a su conocimiento se hallaba vacío, aun cuando sea inteligencia. No: aquel νοῦς lo contiene dentro de sí todo, lo es todo y reside consigo mismo; *lo posee todo en cuanto que no lo posee*", puesto que reside idealmente en él.

"Pero no lo posee en el sentido en que se considera como algo distinto o ajeno aquello que se posee; sino que lo que posee la inteligencia no se distingue en nada de ella. Pues la inteligencia es, por entero, cada cosa y lo es todo, y no mezclado, sino en y para sí. Lo que participa de ella no participa del todo al mismo tiempo, sino que participa de ella en la medida que puede. El νοῦς es la primera energía y la primera sustancia del alma que desarrolla una actividad en torno a aquél. El alma que gira al exterior en torno a él, contemplándolo y levantando interiormente la vista hacia él, ve a Dios a través del mismo; y tal es la vida de los dioses, vida ajena a todo mal y llena de bienaventuranza", en la

medida en que la inteligencia, trascendiéndose a sí misma, en su diferencia, sólo guarda relación consigo misma y permanece dentro de su divina unidad.

"Si permaneciese dentro de ella, no existiría el mal. Pero existen bienes primeros y segundos y terceros, todos en torno al rey de todo; y éste es el autor de todo bien, y todo es suyo, y los segundos giran en torno a lo segundo y los terceros en torno a lo tercero. Ahora bien, si esto es el ente y lo que se halla por encima de él, tendremos que el mal no reside en los seres ni en lo que se halla por encima de ellos, ya que esto es el bien. Sólo quedará, pues, un camino, a saber: que el mal, si es que existe, reside en el no ser, como una forma del no ser, pero concibiendo a éste, no como lo que no es en absoluto, sino simplemente como otra cosa con respecto al ente." Es decir, el mal no es algo absoluto, un principio independiente de Dios, como en los maniqueos. "No es un no ser, como el movimiento y la quietud en el ser, sino como la imagen o como algo que no es en un grado aún mayor; es el universo sensible."[36] El mal tiene su raíz, por tanto, en el no ser.

En el libro octavo de la primera *Enéada*, dice Plotino (caps. 9, 3, 4, 7): "Ahora bien, ¿cómo se conoce el mal? En cuanto que el pensar se vuelve de espaldas a sí mismo, nace la materia; ésta sólo nace mediante la abstracción de lo otro. Lo que queda cuando retiramos las ideas es, decimos, la materia; el pensamiento se convierte, por tanto, en otra cosa, en un no pensamiento, en cuanto que se atreve a proyectarse sobre lo que no es lo suyo. Así como el ojo se desvía de la luz para mirar a las tinieblas, en las que no puede ver —he aquí, precisamente, un ver que es un no ver—, así también el pensamiento sufre lo contrario de lo que es para poder ver lo contrario a él."

Esta otra cosa abstracta es precisamente la materia, y también el mal; el ver de lo desmedido es justo un no ver. "Lo sensible con relación a la medida, o lo limitado, es lo desmedido, lo ilimitado, lo indeterminado, lo no quieto, lo insaciable, lo sencillamente necesitado; y esto no es para ello un accidente, sino que es precisamente su sustancia." Va dirigido siempre al devenir; no puede afirmarse que es, sino solamente que será siempre. "El alma dirigida al νοῦς es pura, aleja de sí la materia y todo lo indeterminado y desmedido. Ahora bien, ¿por qué, existiendo el bien, es también necesario el mal? Porque la materia tiene necesariamente que existir en su totalidad, y la totalidad se halla

[36] Plotino, *Enéadas*, I, lib. 8, caps. 2-3.

formada por elementos contrapuestos. No existiría el mal si no existiese la materia; la naturaleza del universo es una mezcla hecha de νοῦς y de necesidad. Ser entre los dioses quiere decir ser en el pensamiento, pues los dioses son inmortales. También podríamos concebir la necesidad del mal del modo siguiente: como el bien no puede existir *solo*, la materia es necesaria como contrapartida de él. O cabría decir, asimismo, que el mal es lo extremo mediante la continua degradación y la *caída*, lo que por este camino no puede llegar ya a ser; de todos modos, es necesario que exista algo después de lo primero, como lo extremo. Y esto es, en efecto, la materia, que no tiene ya nada de ello; en esto reside precisamente la necesidad del mal."

También en Plotino, como en Pitágoras, constituye un aspecto fundamental la conducción del alma hacia la *virtud*. De aquí que Plotino censure frecuentemente a los gnósticos, principalmente en el libro noveno de la segunda *Enéada* (cap. 15), diciendo que estos pensadores "no hablan nunca de la virtud ni del bien: ni de cómo se adquieren ni de cómo se debe educar y purificar el alma. Pues no basta con decir:[37] mira a Dios, sino que es necesario poner también de manifiesto cómo puede conseguir el hombre elevar a Dios su mirada. Pues nada le impide a uno, podría objetarse, mirar a Dios y seguir, a pesar de ello, entregado al placer y dejarse llevar de los arrebatos de la cólera. La virtud orientada hacia un fin último y que mora en un alma dotada de sabiduría pone de manifiesto a Dios; pero Dios, sin la verdadera virtud, no es más que una palabra vana".

Los gnósticos convierten lo espiritual, lo intelectual, en lo único verdadero; pues bien, Plotino se declara rotundamente contrario a esta pura intelectualidad y mantiene como esencial la coordinación de lo real con lo inteligible. Plotino honraba a los dioses paganos, atribuyéndoles un sentido profundo y una profunda efectividad. Y así vemos que dice, en el mismo estudio (cap. 16): "No es despreciando al mundo y a los dioses en él y a las demás cosas bellas como puede el hombre alcanzar el bien. El malo desprecia a los dioses, y cuando lo hace es verdaderamente malo. La supuesta adoración de los dioses inteligibles (νοητοὺς θεούς) por los gnósticos no envuelve nada semejante (ἀσυμπαθὴς ἂν γένοιτο)", es decir, no puede darse una armonía en los pensamientos y en el mundo real, cuando el espíritu se mantiene exclusivamente dentro de lo pensado.

[37] En vez de δεῖ, en la frase οὐ γὰρ δεῖ τὸ εἰπεῖν deberá leerse, probablemente, δή o algo por el estilo.

"Quien ama a algo ama también a todo lo que guarda alguna semejanza con ello, por ejemplo a los hijos del padre amado. Cada alma es su hija. Ahora bien, las almas en las esferas celestiales son más inteligibles y mejores y guardan mucha mayor afinidad o semejanza con lo alto que las nuestras. Pues, ¿cómo este mundo real podría separarse por completo de aquél? Los que desprecian a lo que guarda afinidad con aquél no conocen aquel mundo más que de palabra. ¿Cómo podría ser piadoso pensar que la divina Providencia (πρόνοια) no llega a este mundo? ¿Por qué no ha de hallarse Dios presente también aquí? ¿De dónde si no ha de conocer lo que aquí pasa? Dios mora, por tanto, en todas partes, y se halla también presente en este mundo, del modo que sea, por donde el universo tiene parte en Él. Cuando Dios se halla alejado del universo se halla también alejado de nosotros, y nada podríais, entonces, decir acerca de Él ni de sus obras. Pero no; también este mundo tiene algo de Él y no se halla abandonado por Él, ni se hallará nunca. Pues el todo participa aún mucho más de lo divino que la parte, y mucho más aún aquella alma universal. Así lo demuestran el ser y la racionalidad del universo."

En esto consiste la idea fundamental del intelectualismo plotiniano, la representación general a que se reduce todo lo especial; ahora bien, esta reducción presenta frecuentemente un carácter figurado. Lo que, por tanto, se echa de menos aquí es en primer lugar, como ya se ha notado, el concepto. Desdoblamiento, emanación, producción, alumbramiento, desprendimiento: son todas palabras muy empleadas también en los tiempos modernos, pero que no dicen nada. El escepticismo y el dogmatismo, como conciencia, como conocimiento, entrañan la contraposición de subjetividad y objetividad. Plotino desecha este antagonismo y se lanza a la región más alta, al pensamiento del pensamiento aristotélico; toma mucho más de Aristóteles que de Platón y, al hacerlo así, no procede dialécticamente, ni trascendiendo de sí mismo, ni retrotrayéndose de sí a sí mismo como conciencia.

En relación con ello tenemos, en segundo lugar, que el descenso ulterior, en parte a la naturaleza y en parte a la conciencia que se manifiesta, aunque se predique como la acción del alma superior, contiene, sin embargo, mucho de arbitrariedad y no se presenta con la necesidad del concepto, ya que lo que debiera determinarse en forma de conceptos se expresa a través de abigarradas imágenes, bajo la forma de una realidad; lo que es, por lo menos, una expresión innecesaria e inadecuada. Pondremos solamente un ejemplo. Nuestra alma, dice Plotino, no pertenece exclusivamente al mundo intelectivo, donde era perfecta y pura,

sin mácula alguna; sólo su capacidad pensante pertenece a la primera inteligencia. Su capacidad de movimiento o el alma misma como vida emana del alma universal inteligible y la sensación del alma del mundo sentido. En efecto, Plotino establece la primera alma universal como la efectividad inmediata de la inteligencia que se objetiva: la presenta como el alma pura situada por encima de la región sublunar y que mora en el elevado firmamento de las estrellas fijas. Ésta procrea, fluye de ella nuevamente un alma enteramente sensible. El ansia del alma individual y particular, del alma separada del todo, le da un cuerpo; cuerpo que el alma retiene en la elevada región del cielo. Y con este cuerpo, retiene las facultades de la memoria y la fantasía. Finalmente, esta alma se entrega al alma del mundo sensible, de la cual recibe la sensación, la apetencia y una vida que se mantiene vegetativamente.[38]

Esta caída, esta ulterior corporificación del alma, aparece descrita por los sucesores de Plotino en el sentido de que desciende de la Vía Láctea y del Zodíaco a los círculos planetarios situados en un plano inferior, adquiriendo en cada uno de ellos nuevas potencias y comenzando, además, a ejercer en cada uno estas facultades. Así, en Saturno el alma adquiere la capacidad de hacer deducciones acerca de las cosas; en Júpiter, adquiere la facultad de la volición; en Marte, las inclinaciones y los impulsos; en el sol, la sensación, la opinión y la imaginación; en Venus, los apetitos sensibles, proyectados sobre lo particular; en la Luna, finalmente, la capacidad de procrear.[39]

De este modo, el propio Plotino asigna una existencia particular dentro del ser a lo que, desde otro punto de vista, presenta él mismo como momentos inteligibles. El alma que sólo tiene apetencias es el animal; la que sólo vegeta y sólo posee la capacidad de procrear, la planta. Pero aquéllos no son simplemente estados particulares del espíritu, situados al margen del espíritu general, en las fases especiales del Espíritu del Mundo y de la conciencia de sí; y no se ve qué relación puedan guardar con esto los planetas Saturno y Júpiter. El hecho de que se los predique, en su potencia, como momentos del alma, no es en nada mejor que si se dijera que cada uno de ellos expresa un metal especial. Así como Saturno expresa el plomo, Júpiter el cinc, etc., así también expresa Saturno la deducción, Júpiter la voluntad, y así sucesiva-

[38] Buhle, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie,* t. IV, pp. 418 *s.*; Tiedemann, *Geist der speculativen Philosophie,* t. III, pp. 421-423; cfr. Plotino, *Enéadas,* IV, lib. 3 y lib. 8, *passim.*

[39] Buhle, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie,* t. IV, pp. 419 *s.*

mente. Claro está que es más fácil decir que Saturno corresponde al plomo, etc., que decir que es la deducción, o que representa al plomo y a la deducción, que tratar de expresar, en vez de su concepto, su esencia; aquello no pasa de ser una comparación con algo que no envuelve tampoco un concepto, sino simplemente una cosa sensible, tomada directamente del aire o, mejor dicho, recogida directamente del suelo. Tales representaciones son siempre falsas y torcidas, pues cuando se dice: esto es plomo, quiere significarse con ello la esencia o el en sí del plomo, a lo que el alma llega: pero ésta no es ya el ser sensible a que se da justo el nombre de plomo, ni este momento de tal estado tiene para el alma realidad alguna.

3. Porfirio y Jámblico

Son famosos, entre los discípulos de Plotino, Porfirio y Jámblico, a los que ya hubimos de referirnos en otra parte de esta obra (t. I, pp. 181, 184) como biógrafos de Pitágoras; el primero, que era sirio, murió en el año 304; el segundo, sirio también, en el 333.[40] De *Porfirio* se ha conservado también, entre otras obras, una "Introducción" al *Organon* de Aristóteles acerca de los géneros, las especies y los juicios, que son los momentos fundamentales en que el discípulo de Plotino expone la lógica del Estagirita. Esta obra ha sido utilizada en todos los tiempos como manual para exponer la lógica de Aristóteles y una de las fuentes de que disponemos para estudiar su forma; en realidad, nuestros tratados usuales de lógica contienen sólo poco más de lo que nos ofrece esta exposición de Porfirio. Los esfuerzos del plotiniano en torno a la lógica revelan que en los neoplatónicos se da ya un pensamiento más determinado; trátase, sin embargo, de algo más bien intelectivo y puramente formal. Nos encontramos, pues, aquí con algo muy peculiar, y es que los neoplatónicos combinan la lógica intelectiva, el tratamiento completamente empírico de las ciencias, con la idea totalmente especulativa, y en lo que se refiere al aspecto práctico del problema, con la creencia en la teurgia, en los milagros y en lo maravilloso: no en vano Porfirio, en su biografía de Plotino, presenta a este filósofo como una especie de mago, aspecto que, sin embargo, no nos interesa aquí, pues pertenece en rigor al campo de la literatura.

Más turbio y confuso es el pensamiento de *Jámblico*, quien, sin embargo, era un maestro prestigiosísimo de su época, hasta el

[40] Brucker, *Hist. crit. phil.* t. II, pp. 248, 268.

punto de que llegó a adquirir fama de maestro divino; pero sus escritos filosóficos son simplemente una compilación sin muchas cosas originales, y su biografía de Pitágoras no hace gran honor, por cierto, a su inteligencia. Fué precisamente de la filosofía pitagórica de donde más tomaron los neoplatónicos, habiendo resucitado principalmente la forma de la determinación numérica. Con Jámblico, desciende el pensamiento al rango de lo imaginativo y el universo intelectual se convierte en un mundo de ángeles y demonios, perfectamente clasificados, al paso que la especulación degenera en magia. Los neoplatónicos llamaban a esto *teurgia* (ϑεουργία); pues en el milagro la especulación, la idea divina, entra en contacto directo, por decirlo así, con la realidad, y no se estatuye de un modo general. No se sabe con seguridad si la obra *De mysteriis Aegyptiorum*, atribuída a Jámblico, es realmente suya Proclo habrá de asignar a esta obra, más tarde, una gran importancia, asegurando que de ella procede su idea fundamental.[41]

4. Proclo

Más importante que los anteriores es la figura de *Proclo*, neoplatónico de la época posterior, de quien pasamos a ocuparnos; nació en Constantinopla el año 412 y murió en Atenas el 485, habiendo estudiado y vivido principalmente en esta segunda ciudad, cerca de Plutarco. *Su vida* fué narrada por *Marino*, en el mismo estilo que las de los filósofos antes mencionados. Según esta biografía, sus padres eran naturales de Janto (Licia, Asia Menor); y como esta ciudad tenía por deidades tutelares a Minerva y Apolo, Proclo sintió siempre por ellas gratitud y veneración; por su parte, Apolo y Minerva le dispensaron una protección especial, considerándolo como un favorito y, de vez en cuando, se le aparecían personalmente; se refiere que fué curado de una enfermedad por una imposición de mano de Apolo y que Minerva le aconsejó trasladarse a Atenas.

Primero, se dirigió a la ciudad de Alejandría, donde estudió filosofía y retórica, y de allí pasó a Atenas, cursando con Plutarco y Siriano, los maestros platónicos. Aquí estudió primeramente la filosofía aristotélica y más tarde la platónica. Fué principalmente la hija de Plutarco, Asclepigenia, quien lo inició en los arcanos de la filosofía, ya que era ella, según asegura Marino, la única que en tiempo de Proclo poseía, heredado de su padre, el conocimiento de las grandes orgías y de toda la ciencia teúrgica.

[41] Cfr. Proclo, *Theol. Plat.* III, p. 140.

Estudió todo lo referente a los misterios, los poemas órficos, los escritos de *Hermes* y los establecimientos religiosos de todas clases; donde quiera que se presentaba, dominaba, según se cuenta de él, las ceremonias del culto pagano mejor que los propios sacerdotes encargados de dirigirlas. Dícese que Proclo llegó a iniciarse en todos los misterios paganos. Celebraba personalmente todas las fiestas y actos religiosos de las más diversas naciones; conocía incluso el culto egipcio, guardaba los días de purificación y fiesta de los egipcios y celebraba ciertos días de ayuno entregándose a la oración y cantando himnos. Él mismo llegó a componer muchos himnos religiosos, algunos de los cuales, muy bellos por cierto y consagrados a deidades locales, han llegado a nosotros.

Proclo dice, a propósito de estas múltiples prácticas religiosas a que vivía entregado —llamándose a sí mismo "el hombre más temeroso de Dios"—, "no conviene a un filósofo practicar los cultos (θεραπευτήν) de una ciudad ni entregarse a uno solo, sino que debe ser, de un modo general, el hierofante del mundo entero". Consideraba a Orfeo como autor y padre de toda la teología griega, y atribuía una importancia muy grande a los oráculos órficos y caldeos.

Profesó la enseñanza en Atenas. Como es natural, Marino, su biógrafo, cuenta de él los mayores milagros: dice que hacía descender la lluvia del cielo, que amortiguaba los grandes calores, que apaciguaba los terremotos, curaba las enfermedades y se le aparecían con frecuencia los dioses.[42]

Proclo consagró la mayor parte de su vida a la investigación y al estudio; era un hombre profundamente especulativo y atesoraba una gran suma de conocimientos. Lo mismo que en el caso de Plotino, en el de Proclo existe un asombroso contraste entre la ciencia del maestro y lo que los discípulos, en sus biografías, cuentan de él, ya que las obras de estos sabios apenas si acusan el menor rastro de las cosas portentosas que de ellos relatan sus biógrafos.

Dejó muchas *obras* escritas, de las cuales han llegado a nosotros bastantes; también se han conservado algunas obras matemáticas suyas, por ejemplo una *Sobre la esfera.* Sus obras filosóficas son principalmente comentarios a los diálogos platónicos, publicados en diversas épocas, siendo especialmente famoso entre ellos el que versa sobre el *Timeo.* Algunos de estos comentarios existían solamente en forma de manuscrito; los comentarios al

[42] Brucker, *Hist. crit. phil.* t. II, p. 320; Tennemann, t. VI, pp. 284-289; Marino, *Vita Procli, passim (praem. Theol. Plat.).*

Alcibíades (vols. II y III) y al *Parménides* (vols. IV-VI) fueron editados por vez primera en París, por Victor Cousin. El primer volumen de la edición de Cousin contiene, además, algunas obras de Proclo, en su versión latina, acerca de la libertad, la providencia y el mal. Las obras principales de Proclo, la *Teología platónica* (εἰς τὴν Πλάτωνος Θεολογίαν) y sus *Elementos filosóficos** (στοιχείωσις θεολογική) han sido reeditados varias veces; de este último opúsculo, así como de algunos de aquellos comentarios, existe una edición reciente, de Kreuzer.

Proclo vivió, por decirlo así, consagrado al culto de la ciencia. Su pensamiento distinguíase por una gran profundidad y era, además, indiscutiblemente más preciso y más claro que el de Plotino; su desarrollo científico es mayor y asimismo encontramos en él, en general, una excelente dicción.

Su *filosofía* reviste, al igual que la de Plotino, la forma de una serie de glosas y comentarios a la de Platón; en este sentido, su obra más interesante es la que lleva por título *Sobre la teología platónica.* Las ideas centrales de su filosofía se desprenden fácilmente de esta obra; las dificultades que en ella se encuentran nacen principalmente de que el autor estudia los dioses paganos, empeñándose en atribuirles distintos significados filosóficos. Pero Proclo se distingue singularmente de Plotino en que reduce ya la filosofía platónica, por lo menos, a una ordenación sistemática en su conjunto y a formas más desarrolladas; de este modo, en su *Teología platónica,* sobre todo (por más que esta obra tiene mucho de dialéctica) advertimos un progreso y una distinción más claros de las esferas, cosa que apenas ocurre en Plotino. La filosofía de Proclo es un sistema intelectual; vamos a ver hasta qué punto somos capaces de dar una idea de él. La exposición de este filósofo no es perfectamente clara, sino que adolece todavía de muchos defectos.

En primer lugar, Proclo se aparta de Plotino en que no hace del ser el principio o el momento puramente abstracto, sino que arranca de la *unidad,* concibiendo el ser o el subsistir como lo tercero, lo que hace que todo asuma en él una forma mucho más concreta. Pero, en Proclo, el autodesarrollo de esta unidad no aparece ya convertido en la necesidad del concepto, como ocurre en Plotino; hemos de renunciar de una vez por todas a buscar aquí el *concepto* del desdoblamiento. Proclo *(Theol. Plat.* II, p. 95) dice: "Lo uno es, en sí, inexpresable e *incognoscible*; pero se lo capta por su manifestación y su retorno a sí mismo." Y en

* La obra se conoce usualmente con el título de *Elementos de teología* [E.].

la misma obra (pp. 107 *s.*) determina Proclo este autodesdoblamiento, la inmediata determinación de la unidad, como un producirse (παράγειν), como un emanar (πρόοδος) y también como un manifestarse o un revelarse. Pero la relación entre la unidad que produce y la diferencia no es la de algo que produce por sí mismo, pues ello equivaldría a un cambio, con lo cual la unidad se establecería como algo ya no igual a sí mismo. Por tanto, la unidad no sufre, mediante esta producción, ningún aumento o disminución, pues es el pensar que no experimenta disminución alguna por la producción de un determinado pensamiento, sino que permanece siempre el mismo y conserva también dentro de sí lo producido.[43] En este sentido, podemos decir que el concepto no es en Proclo más claro que en Plotino.

Lo que caracteriza a Proclo es su estudio más profundo de la dialéctica de Platón. Así, en su *Teología platónica* se ocupa, del modo más sutil y más prolijo que pueda imaginarse, de la dialéctica de lo *Uno*. Considera necesario poner de manifiesto lo *múltiple* como lo Uno y lo Uno como lo múltiple, exponer las formas que reviste lo Uno. Es, sin embargo, una dialéctica que se desarrolla de un modo más o menos externo y que resulta extraordinariamente fatigosa. Pero mientras que en el propio Platón estos conceptos puros, el concepto de la unidad, el de la pluralidad, el del ser, etc., se manifiestan de un modo espontáneo y, en cierto modo, sin otro significado que el que directamente tienen, determinándose a la manera de conceptos generales contenidos en nuestro pensamiento, en Proclo se nos presentan con un significado más alto; de aquí que, como hemos visto más arriba (t. II, pp. 186 *s.*), este filósofo reconozca en el resultado aparentemente negativo del *Parménides* de Platón, de un modo específico y expreso, la naturaleza de la esencia absoluta.

Proclo pone de relieve, con arreglo a la dialéctica platónica, cómo todas las determinaciones, principalmente la de la pluralidad, se disuelven dentro de sí mismas y retornan a la unidad. Lo que para la conciencia representativa es una de sus verdades fundamentales —a saber, que existen muchas sustancias o que las muchas cosas cada una de las cuales se llama unidad y por tanto sustancia, son, en verdad, en sí— se pierde por completo en esta dialéctica; de donde resulta que sólo la unidad es la esencia verdadera y que todas las demás determinaciones son simplemente magnitudes llamadas a desaparecer, simples momentos y su ser, por tanto, un pensamiento inmediato solamente. Ahora bien, como

[43] Proclo, *Institutionis theologicae,* cap. 26.

no atribuímos a un pensamiento ninguna sustancialidad, ningún ser propio, tenemos que todas estas determinaciones no son sino momentos de una cosa en el pensamiento.

A los neoplatónicos en general y a Proclo en especial se les opone siempre, en este punto, esta objeción: es verdad que, para el pensamiento, todo retorna a la unidad, pero esta unidad es solamente una unidad lógica, una unidad del pensamiento, no de la realidad, razón por la cual no podemos sacar conclusiones de ella con respecto a la realidad; es decir, que no se desprende de aquí, ni mucho menos, que todas las cosas reales no sean sustancias reales, que no tengan principios distintos e independientes los unos de los otros y no sean, de suyo, sustancias distintas, cada una de las cuales sea en y para sí, separada de las demás. Como se ve, esta refutación aborda la cosa de nuevo desde el principio, cuando dice de la realidad que ésta es algo en sí, pues quienes así razonan llaman a la realidad una cosa, una sustancia, una unidad, lo que no pasan de ser simples pensamientos; en una palabra, presentan siempre, de nuevo, como algo que es en sí aquello cuya desaparición o su no ser en sí se ha puesto de manifiesto.

A este propósito, hace Proclo una profunda observación acerca del modo como esta producción aparece en el *Parménides* platónico, en cuyo diálogo se pone precisamente de manifiesto, de un modo negativo, que allí donde existe la unidad no existe el ser de la pluralidad, etc. Acerca de estas *negaciones* (ἀποφάσεις) dice Proclo (*Theol. Plat.* II, pp. 108 *s.*) que no representan una negación del contenido (στερητικαὶ τῶν ὑποκειμένων) del que se predican, sino que son, por el contrario, *producciones* de criterios determinantes con arreglo a las tesis contrarias (γεννητικαὶ τῶν οἷον ἀντικειμένων).

"Por tanto, cuando Platón pone de manifiesto que lo primero no es múltiple, quiere decir con ello que lo múltiple emana de lo primero; y cuando demuestra que no es un todo, trata de significar que la totalidad emana de ello. El giro (τρόπος) de las *negaciones* debe interpretarse, pues, como la perfección que permanece en la unidad, que se desprende de todo y reside en una inexpresable plétora de simplicidad. Y asimismo, y a la inversa, debe derivarse Dios, de nuevo, de estas negaciones; de otro modo, no existiría concepto (λόγος) alguno de Él, y tampoco una negación. El concepto de lo inexpresable da vueltas alrededor de sí mismo, lucha consigo mismo y no encuentra sosiego": es decir, lo Uno establece sus determinaciones de un modo ideal y el todo se contiene en lo Uno. La pluralidad no es tomada empíricamente, para ser luego levantada; lo negativo, precisamente por ser lo que se

desdobla, lo productivo, lo activo, no contiene solamente algo privativo, sino que contiene también determinaciones afirmativas. Por donde, para Proclo, aquella dialéctica platónica adquiere un significado positivo; por medio de la dialéctica trata de reducir todas las diferencias a la unidad. Proclo se ocupa largo y tendido de esta dialéctica de lo Uno y lo múltiple, sobre todo en su famosa obra sobre los *Elementos*. Pero el hundimiento del todo en la unidad queda más allá de esta unidad, en vez de que precisamente esta negatividad sea comprendida, como parece que debiera serlo, en cuanto su producción.

El elemento productor sigue produciendo, según Proclo, mediante una plétora de fuerzas. Cierto es que existe también una producción por medio de la escasez: toda necesidad, todo impulso, por ejemplo, se convierte en causa por defecto, y su producción tiende precisamente a su propia satisfacción. El fin es aquí incompleto, y la acción nace de la tendencia a completarse, de tal modo que sólo por medio de la producción disminuye la necesidad, el impulso deja de serlo y desaparece su ser abstracto para sí. La unidad brota, por el contrario, de sí misma por la *superabundancia de potencia*, y esta potencia superabundante es el acto en general.

Este pensamiento de Proclo es completamente aristotélico. La producción de la unidad consiste, por tanto, en que se multiplique a sí misma, en que brote el *número* puro; pero esta *multiplicación* no niega o disminuye aquella primera unidad, sino que se opera más bien de un modo unitario (ἑνιαίως). Lo múltiple participa de la unidad, pero la unidad no participa de la pluralidad.[44]. La unidad absoluta que se multiplica en muchas unidades produce, por tanto, la pluralidad tal y como existía en aquélla. Proclo desarrolla una múltiple dialéctica para poner de manifiesto que lo múltiple no es en sí, no es la verdadera causa de lo múltiple, que todo retorna a la unidad y que, por tanto, la verdadera causa de lo múltiple es también ésta. Pero no se pone en claro cómo es esto la relación negativa de lo Uno consigo mismo; nos encontramos ante una múltiple dialéctica que va y viene, simplemente, en torno a esta relación entre lo Uno y lo múltiple.

Una de las determinaciones fundamentales de este proceso, según Proclo, es la de que se opera por medio de la *semejanza* y de que lo desemejante a la verdad se halla apartado de ella: lo múltiple participa de la unidad, pero, en parte, no es uno, sino algo desemejante a ello. Pero como lo múltiple es también semejante

[44] Proclo, *Institut. theol.* cap. 27; *Theol. Plat.* III, p. 119; II, pp. 101-102; III, p. 121; *Institut. theol.* cap. 5.

a lo que lo produce, tiene también por esencia la unidad; lo múltiple es, por tanto, *hénadas* independientes. Encierran en sí el principio de la unidad; y si difieren entre sí como cosas múltiples, sólo son múltiples, en cierto modo, con relación a una tercera cosa, pues en y para sí son unidades. Ahora bien, estas hénadas engendran a su vez otras, las cuales, sin embargo, tienen que ser necesariamente más imperfectas, pues el efecto no es nunca exactamente igual a la causa, lo producido a lo que lo produce.

Estas unidades inmediatas son *enteras*, es decir, no son ya, esencialmente, tales unidades, unidades en sí mismas, sino unidades en las que la unidad sólo es un accidente. Pero, como las cosas mismas, en su naturaleza sintética, sólo son enteras en cuanto que el alma les sirve de nexo, son desemejantes a la primera unidad y no pueden, por tanto, hallarse directamente unidas con ella. La pluralidad abstractamente concebida es, por tanto, su centro; la pluralidad es semejante a la unidad absoluta y es lo que une a la unidad con todo el universo. La pluralidad pura hace que las cosas distintas sean iguales entre sí y las enlaza, por tanto, en unidad; pero las cosas sólo guardan semejanza con la unidad. De este modo, las producciones van alejándose cada vez más de la unidad y tienen cada vez menos participación en ella.[45]

La determinación ulterior de la idea aparece caracterizada en Proclo como *Trinidad* (τριάς). Proclo (*Theol. Plat.* III, p. 140) empieza señalando la determinación abstracta de ésta, diciendo que sus tres formas son tres dioses y es importante señalar cómo la determina. Esta Trinidad ofrece interés, en general, en todos los neoplatónicos, pero muy especialmente en Proclo, ya que éste no se contenta con dejarla en sus momentos abstractos. Lejos de ello, examina por sí misma cada una de estas tres determinaciones abstractas de lo absoluto como una totalidad de la Trinidad, obteniendo así una Trinidad real. De este modo, tenemos en conjunto tres esferas independientes la una de la otra, que forman las tres la totalidad, pero de tal modo que cada una de ellas debe ser considerada como llena y concreta de suyo. Trátase evidentemente de un punto de vista absolutamente exacto y que representa un gran progreso. Y como cada una de estas diferencias en la idea, al permanecer formando una unidad consigo misma, forma esencialmente, a su vez, la totalidad de estos momentos, tenemos que se trata de diversas *ordenaciones* de la creación; y el conjunto forma el proceso en que las tres totalidades se estable-

[45] Proclo, *Institut. theol.* caps. 1-2; cap. 28; *Theol. Plat.* III, pp. 118, 122-125; II, pp. 108 *s.*

cen mutua e idénticamente. Hemos de ver en seguida qué ordenaciones son éstas. Proclo se interesa mucho en esto, ya que se propone poner de manifiesto las diversas potencias que en ellas se contienen. Como se ve, Proclo va mucho más allá que Plotino y es mucho más preciso; más aún, podría afirmarse sin miedo a error que, desde este punto de vista, nos ofrece lo mejor y más desarrollado de la filosofía neoplatónica.

Precisando el concepto de la Trinidad, tal como lo define Proclo, vemos que los tres momentos abstractos de la misma, desarrollados en la *Teología platónica,* son: lo *uno,* lo *infinito* y el *límite*; estos dos últimos aparecen también en Platón (t. II. p. 194). Lo *primero,* Dios, no es ni más ni menos que la unidad absoluta de que tantas veces se ha hablado ya, incognoscible y no revelada por sí misma, ya que se trata de algo puramente abstracto: lo único que de ello puede conocerse es que se trata de algo abstracto, puesto que no es aún una actividad. Esta unidad es el *superser* (ὑπερούσιον); su primera producción es, en *segundo* lugar, las muchas unidades (ἑνάδες) de las cosas, los números puros. Estos son los principios pensantes de las cosas, por medio de los cuales participan éstas de la unidad absoluta; pero cada una de ellas participa de ésta solamente por medio de una unidad individual, aislada, por medio de lo Uno, mientras que el alma participa a través de las unidades pensadas, generales.

Al llegar aquí, Proclo pone en relación con esto las formas de la mitología antigua. En efecto, así como llama a aquella primera unidad Dios, da el nombre de dioses a estas múltiples unidades pensadas que de ella emanan, y también a los momentos siguientes. He aquí sus palabras *(Institut. theol.* c. 162): "Los dioses reciben su nombre de aquello que depende de las ordenaciones (τάξεων); de aquí que sea posible conocer, partiendo de éstas, sus hipóstasis incognoscibles, que constituyen su determinabilidad. Pues todo lo divino es, por sí mismo, inexpresable e incognoscible, por hallarse entrelazado con lo Uno inexpresable; pero, fijándonos en lo que de ello participa, en el cambio, podemos llegar a conocer sus características propias. De aquí que sean los dioses pensados los que irradian el verdadero ser; de aquí que el verdadero ser sea lo divino pensado y lo inmediato, realizado antes del νοῦς."

Sin embargo, para encuadrar la mitología en la determinabilidad del concepto, no hay más remedio que violentarla. Estos dioses o unidades no corresponden a la ordenación de las cosas en el sentido de que existan tantas y tales hénadas o dioses como

cosas, pues estas unidades sólo unen a las cosas con la unidad absoluta.

Lo *tercero* es el límite que mantiene en cohesión a estas hénadas y que forma su unidad con la hénada absoluta; el límite establece lo múltiple y lo Uno mismo como unidad.[46]

Lo anterior aparece mejor y más claramente expresado en el pasaje en que Proclo toma los tres principios fundamentales, el *límite,* lo *infinito* y lo *mixto,* del *Filebo* de Platón, determinando el contraste de un modo más puro; y así parecen haber surgido, en efecto, los primeros dioses. Sin embargo, tales abstracciones no merecen el nombre de dioses, sino que sólo son lo divino en cuanto revierten a sí mismas. Proclo *(Theol. Plat.* III, pp. 133 *s.*) dice: "De aquel primer límite (πέρας) [la unidad absoluta] toman (ἐξήρτηται) las cosas la unidad, la totalidad y la comunidad, [el principio de la individualidad] y la medida divina. Por el contrario, toda separación y toda fecundidad y la producción de la multiplicidad descansa sobre la primera infinitud (ἄπειρον)." Lo infinito es, por tanto, la cantidad, lo indeterminado, y también Platón, en el *Filebo,* presenta lo infinito como lo malo y el placer como lo no verdadero, ya que no hay razón en él (v. t. II. pp. 194 *s.*). "Por tanto, cuando hablamos de la producción de algo divino, entendemos que permanece firme dentro de la unidad individual y que sólo progresa hacia la infinitud [hacia la continuidad como algo que se produce a sí mismo] y que lleva en sí la unidad y al mismo tiempo la pluralidad: aquélla con arreglo al principio del límite, ésta con arreglo al principio de la infinitud. En toda contraposición de los linajes divinos, lo bueno pertenece al límite y lo malo a lo infinito. De estos dos principios se deriva todo y, partiendo de ellos, se encauza hacia su manifestación en el ser. De este modo, lo eterno, en cuanto es la medida como lo intelectual, participa del límite; y, en cuanto es la causa de la fuerza incesante, del ser, de la infinitud. De este modo, la inteligencia, en cuanto lleva en sí la medida-modelo (παραδειγματικὰ μέτρα), es un producto del límite; y en cuanto que lo produce eternamente todo, tiene la fuerza intacta de la infinitud."

La pluralidad como concepto, no como lo múltiple, es de suyo unidad; es la dualidad en general, o la determinabilidad que se enfrenta con la indeterminabilidad. Lo tercero es, según Proclo *(Theol. Plat.* III, p. 137), un todo, la unidad de lo determinado y lo indeterminado, o lo *mixto* (μικτόν): "Sólo esto es todo el ser, una mónada de muchas potencias, una esencia llena, lo uno-múltiple (ἓν πολλά)." La palabra "mixto" no es muy adecuada, es

[46] Proclo, *Theol. Plat.* III, pp. 123 *s.*

una palabra falsa, ya que la mezcla sólo expresa, a primera vista, una combinación puramente externa, y aquí se trata de significar, en realidad, lo concreto, la unidad de los contrarios y, más aún, lo subjetivo.

Ahora bien, cuando se examina de cerca la naturaleza de lo mixto se desprenden las *tres tríadas,* pues cada una de aquellas tres determinaciones fundamentales abstractas es, a su vez, una de estas tríadas enteras, aunque bajo una de estas formas especiales. Proclo *(Theol. Plat.* III, p. 135) dice: "El primer ser (τὸ πρώτως ὄν) es lo mixto, la unidad de la tríada consigo misma; es el ser tanto de la vida como de la inteligencia. Lo primero de lo mixto es lo primero de todo ser, la vida y el espíritu son las otras dos ordenaciones; todo se presenta, por tanto, bajo la forma de tríada. Estas tres tríadas se determinan, por consiguiente como el ser absoluto, la vida y el espíritu; y son algo espiritual, que puede ser captado por el pensamiento."

Sólo el mundo inteligible es, para Proclo, según esto, lo verdadero. Pero el segundo punto en que este pensador se separa de Plotino es aquel según el cual la inteligencia no emana directamente de la unidad; en esto, Proclo es más lógico y sigue más fielmente las huellas de Platón. Su serie es muy hermosa, y está en lo cierto cuando sitúa la inteligencia, como lo más rico, en último lugar, entendiendo que la inteligencia sólo brota del desarrollo de los momentos que se dan en la vida, y que de la inteligencia nace después el alma.[47] Proclo dice *(Theol. Plat.* I, pp. 21 *s.,* 28) que, aunque con respecto a la primera unidad todos coinciden, Plotino hace que la naturaleza pensante aparezca inmediatamente después de la unidad; pero su maestro (es decir, el de Proclo), el que le inició en toda la verdad divina, lo entendía mejor cuando limitaba esta consideración indeterminada de los antiguos y establecía una distinción pensada en esta desordenada mezcla de las diversas ordenaciones, para atenerse de un modo exacto a la distinción de las determinaciones. Y, en efecto, es indudable que en la doctrina de Proclo encontramos más distinción y más claridad que en la confusión plotiniana; es absolutamente exacto que Proclo reconoce el νοῦς como lo tercero, ya que lo considera como lo que revierte.

En el pasaje antes citado *(Theol. Plat.* III, pp. 135 *s.*), Proclo determina como sigue la *relación entre las tres ordenaciones:* "pero estas tres se contienen esencialmente en el ser, pues en él se hallan la sustancia, la vida, y el νοῦς y[48] la cúspide del ser", (ἀκρότης

[47] Proclo, *Theol. Plat.* III, pp. 141, 127; *Institut. theol.* cap. 192.

[48] Habría que saber si la interpretación exacta no sería omitir la palabra καί, para que ἡ ἀκρότης τῶν ὄντων fuese la aposición de νοῦς.

τῶν ὄντων) la individualidad misma, el ser para sí, lo subjetivo, el punto de la unidad negativa. "La vida concebida por el pensamiento es el centro medio del ser. Pero la inteligencia es el límite del ser, y es el pensar pensado (ὁ νοητὸς νοῦς), pues en lo pensado va implícito el pensar, y en el pensar lo pensado. Pero en lo pensado se contiene el pensar de un modo pensado (νοητῶς) y en el pensar va lo pensado de un modo pensante (νοερῶς). La sustancia es lo permanente del ser, lo que va entretejido con los primeros principios y no trasciende la unidad."

Lo segundo, "la vida, es lo que trasciende los principios y nace en unión de la potencia infinita"; es la totalidad completa en la determinabilidad de la infinitud, de tal modo que es un algo múltiple concreto. "Pero la inteligencia es el límite que revierte de nuevo a los principios, que se adapta al principio y describe un círculo intelectual. Ahora bien, como es de suyo algo triple, en parte lo sustancial mismo, en parte lo vivo y en parte lo intelectual, y como todo se halla contenido sustancialmente en ello, tenemos que la inteligencia es lo primero del ser, lo unido a base de los primeros principios".

Sólo esto es lo real. Perfectamente. "Yo lo llamo la sustancia, pues la sustancia primigenia (αὐτοουσία) es la cúspide de todo ser y como la unidad de todo. La inteligencia misma es lo que conoce, la vida es el pensar y el ser mismo lo pensado. Pues bien, cuando todo el ser aparece mezclado y el *ser primigenio* (τὸ αὐτοόν) es la sustancia, tenemos que la sustancia, nacida de los tres principios (ὑφισταμένη), es lo mixto. Por tanto, lo mixto es la sustancia pensada; proviene de Dios, de quien se derivan también lo infinito y el límite. Tenemos, pues, cuatro momentos ya que lo mixto es el *cuarto*."

El primero es, en efecto, la unidad, lo uno absoluto; lo segundo lo múltiple, las hénadas mismas, lo infinito de Platón; lo tercero el límite en general. Lo uno es lo que penetra en todo, lo que permanece cabe sí; lo que lo abarca todo; por eso no aparece como la unidad de los tres momentos, sino que Proclo añade, además, un cuarto momento, que aparece también como tercero, ya que es la totalidad. "Este algo unido no se halla solamente formado por aquellos principios que existen con arreglo a la unidad, sino que nace también de ellos y aparece como una tríada." Es, al propio tiempo, una Trinidad y tres trinidades. El límite y lo infinito aparecen, en Proclo (*Theol. Plat.* III, pp. 138 s.), antes de la sustancia y reaparecen en ella: y esta unidad de los momentos es lo primero de todo ser (πρωτίστη οὐσία).

En la Trinidad abstracta se halla, por tanto, contenido todo

en sí. Proclo dice *(Theol. Plat.* III, pp. 139 *s.*) "lo verdaderamente existente presenta la trinidad de la *belleza*, la *verdad* y la *simetría* [como él llama a estas tres tríadas, siguiendo la terminología platónica]: la belleza para el orden, la verdad para la pureza y la simetría para la unidad de lo combinado. La simetría es la causa de que en el ser haya unidad; la verdad, la causa de que sea el ser; la belleza, la causa de que sea algo pensado". Proclo pone de manifiesto que en cada una de estas tres tríadas se contienen el límite, lo ilimitado y lo mixto: toda ordenación es por tanto lo mismo, pero encuadrada en una de las tres formas que constituyen la primera tríada.

a) Proclo dice *(Theol. Plat.* III, p. 140): "Ésta es la *primera* tríada de todo lo pensado: el límite, lo infinito y lo mixto. El límite es el Dios que emana hasta la cúspide pensante a partir del Dios inefable y primero, que todo lo mide y determina y que asume dentro de sí todo lo paternal y lo coherente; y el linaje impoluto de los dioses. Lo infinito [la cantidad] es la potencia inagotable de este Dios, lo que hace aparecer todas las ordenaciones, y toda la infinitud, tanto la *preesencial* como la sustancial y hasta la última materia. Lo mixto es la primera y más alta ordenación (διάκοσμος) de los dioses, la que lo opone todo, ocultamente en cohesión, con arreglo a la tríada pensada que lo abarca todo y encierra de un modo simple la causa de cuanto es, consolidando en lo primero pensado la cúspide derivada del todo." La primera ordenación es, por tanto, en su cúspide, la sustancia abstracta que encierra las tres determinaciones como tales, sin desarrollo alguno; esta esencia pura es, por consiguiente, lo no revelado. Es la cúspide del pensamiento y esencialmente, también, un reverter, lo mismo que en Plotino; y este primer momento crea, en su cúspide, la segunda ordenación, que es en conjunto la vida y que culmina en el νοῦς.

b) Esta *segunda* ordenación se cifra en la determinación de lo infinito. Al llegar aquí, Proclo *(Theol. Plat.* III, pp. 141 *s.*) se deja llevar por un arrebato de entusiasmo, por un entusiasmo báquico, al decir: "Después de esta primera tríada, que permanece dentro de la unidad, dejad que cantemos en himnos a la segunda, nacida de aquélla e impregnada de lo alógico de la que la precede. Así como la primera unidad engendra la cúspide del ser, la unidad intermedia engendra el ser intermedio, pues se halla dotada también de fuerza procreadora y atenida a sí misma." En la segunda ordenación entran también, como en la primera, tres momentos: "El fundamento o lo primero es, aquí, la sustancia, con la que terminaba la primera·tríada; lo segundo, lo que era allí lo

infinito, es aquí la potencia (δύναμις). La unidad de estos dos momentos da como resultado la vida (ζωή)", el centro, lo que determina, en general, toda esta ordenación; "el segundo ser es la vida pensada, pues las ideas encuentran su subsistencia (ὑπόστασιν) en lo extremo pensado. La segunda ordenación es una tríada análoga a la primera, pues también la segunda es un dios".

La relación entre estas tres trinidades es la siguiente: "Si la primera tríada lo es todo, pero intelectualmente (νοητῶς) y de un modo inmediato brota de lo Uno (ἑνιαίως) y se mantiene dentro del límite (περατοειδῶς), la segunda es todo, pero como algo vivo y dentro del principio de la infinitud (ζωτικῶς καὶ ἀπειροειδῶς); la tercera, a su vez, brota con arreglo al modo de lo mixto. El límite determina la primera trinidad, lo ilimitado la segunda y lo concreto (μικτόν) la tercera. Toda determinabilidad de la unidad, puesta la una al lado de la otra, explica también la ordenación inteligible de los dioses; cada una de ellas encierra dentro de sí los tres momentos, y cada una de ellas es esta trinidad situada bajo uno de estos tres momentos." Estas tres ordenaciones son los supremos dioses; más adelante aparecen en Proclo (*In Timaeum*, pp. 291, 299) numerosos dioses.

c) Proclo pasa en seguida (*Theol. Plat.* III, p. 143) a la *tercera* tríada, que es el pensamiento mismo como tal, el νοῦς: "La tercera unidad establece en torno suyo el νοῦς pensado y lo llena con la unidad divina; sirve de unión entre ella y el ser absoluto, llena a éste con ella y lo hace que revierta a sí. Esta tercera tríada *no* actúa como causa (κατ' αἰτίαν), como el primer ser, ni revela el todo, como la segunda, sino que es ella todo, en cuanto acto y manifestación (ἐκφανῶς); por eso es también, al mismo tiempo, el límite de lo pensado. La primera tríada permanece oculta en el límite mismo y plasma dentro de sí toda la existencia de lo intelectual. La segunda es igualmente permanente y progresa, al mismo tiempo, hacia adelante"; lo vivo aparece, pero se retrotrae en ella a unidad. "La tercera hace que el límite inteligible retorne al comienzo y que la ordenación revierta a sí misma, pues la inteligencia es el retorno y el hacer algo conforme a lo pensado [es decir, a la unidad]. Y esto todo es un pensamiento, una idea: la persistencia, el avanzar y el retroceder."

Cada tríada es por sí misma una totalidad, pero todas tres retornan a la unidad. En el νοῦς son las dos primeras tríadas mismas solamente momentos, pues el espíritu consiste justo en abarcar la totalidad de las dos primeras esferas. "Estas tres unidades proclaman de un modo *místico* la causa totalmente desconocida (ἄγνωστον) del Dios primero e inefable (ἀμεθέκτου)", que es el

principio de la primera unidad, pero que se manifiesta en las tres: "una expresa su unidad inexpresable; otra la superabundancia de todas las fuerzas; la tercera, el nacimiento perfecto de los seres en general". Lo místico consiste en que estas diferencias, determinadas como totalidades, como dioses, aparecen concebidas como una unidad. Por lo demás, la expresión "místico" aparece con frecuencia en los neoplatónicos. Proclo dice, por ejemplo (*Theol. Plat.* III, p. 131): "Tratemos de iniciarnos de nuevo en los misterios (μυσταγωγίαν) de lo Uno." Mistagogía: tal es, en efecto, este punto de vista especulativo que se adopta ante la filosofía, este ser en el pensar, este goce de sí mismo y esta intuición. La palabra μυστήριον no tiene, entre los filósofos alejandrinos, el sentido que nosotros le damos hoy, sino el de la filosofía especulativa en general. También en el cristianismo son los misterios secretos incomprensibles *para la inteligencia*; pero en cuanto misterios especulativos son asequibles a la razón: además, no se trata de nada oculto, puesto que son misterios revelados.

Para terminar, procede Proclo a establecer una *comparación* entre estas tres tríadas: "En la primera ordenación, es lo concreto mismo la sustancia, en la segunda la vida, en la tercera el pensamiento pensado." Proclo llama también a la sustancia Ἑστία, lo firme, el fundamento. "La primera trinidad es el Dios pensado (θεὸς νοητός); la segunda el Dios pensado y pensante (θεὸς νοητός καὶ νοερός) [el Dios activo]; la tercera el Dios [puro] pensante (θεὸς νοερός)", que es de suyo este retorno a la unidad, en la que, como retorno, se contienen las tres, "pues Dios es el todo en sí". Estas tres son, pues, lo Uno absoluto; y esto hace al Dios uno absoluto y concreto. "Dios conoce indivisamente lo dividido, intemporalmente lo temporal, necesariamente lo no necesario, invariablemente lo variable y, en general, todas las cosas de un modo más excelente que con arreglo a su ordenación. Cuyos son los pensamientos cuyas son también las sustancias, en cuanto que el pensamiento de cada cosa forma una unidad con el ser de ella, y cada cosa es ambas cosas, el pensamiento y el ser", etc.[49]

Tales son las determinaciones fundamentales de la teología de Proclo. Sólo nos queda añadir algunos detalles puramente externos. La individualidad de la conciencia se revela aquí, en parte, bajo la forma de una realidad revelada como magia y como *teurgia;* esto es muy frecuente en Proclo y en todos los neoplatónicos y se llama hacer a Dios. Lo teúrgico aparece puesto en relación con las imágenes de los dioses paganos: "Hay que suponer que los

[49] Proclo, *Theol. Plat.* III, p. 144 (VI, p. 403); *Institut. theol.*, caps. 124, 170.

primeros y más excelentes nombres de los dioses se basaban en los dioses mismos. El pensamiento divino hace de sus ideas nombres y muestra en último término las imágenes de los dioses; cada nombre acredita, en cierto modo, la imagen de un dios. Así como la teurgia hace surgir, por medio de ciertos símbolos, la bondad de Dios exenta de toda envidia para iluminar las imágenes creadas por los artistas, la ciencia de los pensamientos, mediante síntesis y separaciones de sonidos, hace que se manifieste la esencia oculta de Dios." [50] Así, las esculturas y las pinturas de los artistas muestran el pensamiento interior especulativo, la plenitud de lo divino exteriorizada; así se representa también la consagración de las imágenes. Se manifiesta de este modo la concatenación que representa el que los neoplatónicos animen lo mítico con lo divino mismo, atribuyendo a las imágenes, etc., una fuerza divina. No podemos, sin embargo, entrar a fondo en este problema; nos hemos limitado a recordar este aspecto porque desempeña un papel importante en esta época.

5. Continuadores de Proclo

Proclo marca la culminación de la filosofía neoplatónica; ahora bien, esta filosofía sigue manifestándose hasta una época muy tardía, incluso a través de toda la Edad Media. Proclo tuvo varios continuadores de su obra en la cátedra de Atenas, entre los que mencionaremos a *Marino*, su biógrafo, *Isidoro* de Gaza y, finalmente, *Damascio*. De este último han llegado a nosotros algunas obras muy interesantes; fué el último maestro de la filosofía neoplatónica en la Academia. El año 529 d. c. fué ordenada la clausura de esta escuela por el emperador Justiniano, quien, además, expulsó de su reino a todos los filósofos paganos; entre ellos se encontraba *Simplicio*, famoso comentador de Aristóteles de cuyos comentarios hay algunos que no han sido publicados aún.

Los filósofos expulsados por Justiniano buscaron y encontraron refugio y libertad en la Persia de Cosroes. Cierto es que, pasado algún tiempo, se les autorizó para volver al imperio romano, pero sin poder formar ninguna escuela en Atenas; y la filosofía pagana acabó desapareciendo hasta en su existencia puramente externa.[51]

Eunapio trata de este último período, estudiado por Victor Cousin en un opúsculo. Pero, aunque la escuela neoplatónica se

[50] Proclo, *Theol. Plat.* I, pp. 69 *s.*

[51] Brucker, *Hist. crit. phil.* t. II, pp. 350, 347; Joan. Malala, *Hist. chron.* Parte II, p. 187; *Nic. Alemannus ad Procopii anecdot.* cap. 26, p. 377.

hubiese extinguido en lo material, sus ideas, y especialmente la filosofía de Proclo, se conservaron todavía durante largo tiempo en el seno de la Iglesia; más adelante tendremos ocasión de volver sobre este punto. Los escolásticos más antiguos y más puros, los místicos, conservaron, como veremos en su lugar, muchas de las ideas de Proclo; y hasta una época muy avanzada, cuando los pensadores de la Iglesia católica hablan de Dios con un sentido místicamente profundo, lo hacen imbuídos de las ideas neoplatónicas.

En los ejemplos que hemos ofrecido se contiene tal vez lo mejor de la filosofía neoplatónica; en ella se consolida, en cierto modo, el mundo del pensamiento, no porque los filósofos neoplatónicos hubiesen concebido también pensamientos al lado de un mundo sensible, sino porque, al llegar a ellos, desaparece este mundo sensible, para ser elevado todo al plano del espíritu, recibiendo este todo el nombre de Dios y de su vida en Él.

Asistimos ahora a un gran viraje; y con ello se cierra el primer período de la historia de la filosofía, el que versa sobre la filosofía de los griegos. El principio griego es la libertad como belleza, la reconciliación en la fantasía, el ser reconciliado natural y libre inmediatamente realizado y que representa, por tanto, una idea en forma sensible. Pero, a través de la filosofía, el pensamiento trata precisamente de huir de lo sensible, pues la filosofía es el desarrollo del pensamiento hasta remontarse a la totalidad más allá de lo sensible y de la fantasía. Dentro de ella se contiene este proceso de desarrollo simple; y los puntos de vista en que nos hemos situado pueden resumirse brevemente así.

En primer lugar, nos encontramos con lo abstracto bajo una forma natural; en seguida, con el pensamiento abstracto en su inmediatividad: ya lo uno, el ser. Son éstos pensamientos puros, pero el pensamiento no aparece concebido aún como tal pensamiento; estos pensamientos sólo son, para nosotros, pensamientos generales, pero a los que les falta todavía la conciencia del pensamiento.

La *segunda* etapa en el camino la representa Sócrates, con quien el pensamiento aparece como el "sí mismo" en quien lo absoluto es el pensamiento mismo: el contenido, aquí, no sólo es un contenido determinado, por ejemplo el ser, el átomo, sino que es un pensamiento subjetivo concreto, determinado de suyo. El "sí mismo" es la forma más simple de lo concreto, pero carece todavía de contenido; al determinarse, se convierte en algo concreto, como la idea platónica. Pero este contenido sólo es concreto en sí, no se tiene aún conciencia de él como algo concreto; Platón,

partiendo de lo dado, toma el contenido más determinado de la intuición. Aristóteles afirma la idea suprema, el pensamiento del pensamiento ocupa en él la más alta cúspide; pero el contenido del universo se halla aún fuera de aquella idea.

Ahora bien, en la medida en que este algo múltiple y concreto ha de retornar al "sí mismo" como a la última unidad simple de lo concreto o, a la inversa, en la medida en que el principio abstracto ha de cobrar contenido, veíamos surgir los sistemas del dogmatismo. Aquel pensamiento del pensamiento es, en el estoicismo, el principio de todo el universo, y en esta filosofía nos encontramos con el intento de concebir el universo como pensamiento. El escepticismo destruye, por el contrario, todo contenido, pues es conciencia de sí, pensamiento en su soledad pura consigo mismo y, por tanto, la reflexión sobre aquel comienzo o punto de partida de las premisas.

En tercer lugar, lo absoluto cobra conciencia como algo concreto, y hasta ahí llegó la filosofía griega. En efecto, mientras que en el sistema de los estoicos la relación de la diferencia con la unidad sólo se daba como un deber, como un postulado interior, sin que se produjese la identidad, al llegar a la última fase, a la escuela neoplatónica, nos encontramos ya con lo absoluto en su determinación totalmente concreta, nos encontramos con la idea como trinidad, como una trinidad de trinidades, lo que hace que éstas sigan emanando constantemente. Cada esfera es una trinidad de suyo, por donde los momentos abstractos de esta tríada se conciben también, a su vez, como totalidad. Sólo se considera como verdad aquello que se manifiesta y se mantiene dentro de ello como lo uno. Los filósofos alejandrinos representan, por tanto, la totalidad concreta en sí y penetran en el conocimiento de la naturaleza del espíritu; pero no parten de la profundidad de la subjetividad absoluta y de su absoluta ruptura, ni conciben tampoco la libertad absoluta o, si se quiere, la libertad abstracta del yo como el valor infinito del sujeto.

Por consiguiente, este punto de vista de los neoplatónicos no es tanto una ocurrencia de la filosofía misma como una sacudida del espíritu humano, del universo, del Espíritu del Mundo. La revelación de Dios no es, aquí, la manifestación de un algo extraño. Lo que aquí contemplamos de un modo tan seco, tan abstracto, es algo concreto. Se ha dicho: "lo que tenemos entre nosotros cuando, en nuestro gabinete, vemos cómo los filósofos disputan y se van a las manos, llegando a tales o cuales soluciones, no son más que abstracciones hechas de palabras". Pero esto es falso; completamente falso. No son tales abstracciones, sino hechos del Espí-

ritu del Mundo y, por tanto, del destino. Los filósofos se hallan, en esto, más cerca del Señor que quienes se alimentan de las migajas del espíritu; leen y redactan las órdenes de gabinete directamente en el original; y están llamados a participar en su redacción. Los filósofos son los iniciados que penetran en lo más íntimo del santuario; los demás persiguen intereses particulares: este poder, esta riqueza, esta mujer. Aquello para lo que el Espíritu del Mundo necesita cientos y miles de años lo llevamos a cabo nosotros en muy poco tiempo, puesto que tenemos la ventaja de encontrarnos ante un pasado y de operar en el plano de la abstracción.

SEGUNDA PARTE

LA FILOSOFÍA DE LA EDAD MEDIA

INTRODUCCIÓN
A LA FILOSOFÍA DE LA EDAD MEDIA

El primer período de la historia de la filosofía abarca mil años, desde Tales de Mileto, en el 550 a. c., hasta Proclo, que murió en el 485 d. c., y hasta la desaparición de los últimos centros de la filosofía pagana, en el 529 d. c. El segundo período llega hasta el siglo XVI, abarcando, por tanto, otros mil años, que procuraremos recorrer aquí con botas de siete leguas. Mientras que en el período anterior la filosofía se movía dentro de los marcos de la religión pagana, a partir de ahora ocupará su puesto en el mundo cristiano; la aportación de los árabes y los judíos deberá ser tenida en cuenta también, ciertamente, pero sólo desde un punto de vista externo, puramente histórico.

1. La idea del cristianismo

Ya a través de la filosofía neoplatónica hemos podido ponernos totalmente en contacto con la *idea del cristianismo*, la nueva religión que aparece ahora en el mundo. Esta filosofía tiene como principio esencial, en efecto, la determinación de lo absoluto, como espíritu, de un modo concreto, el que Dios no es simplemente una representación. Aunque lo absoluto es también pensamiento, para ser verdadero este pensamiento necesita ser concreto de suyo y no abstracto; sólo así se llega al espíritu en y para sí, con el que acabamos justo de encontrarnos.

Pero independientemente de su profunda y verdadera especulación, los neoplatónicos no llegaron a demostrar su doctrina de la Trinidad como lo verdadero, ya que a esta doctrina le faltaba, para ello, la forma de la necesidad interior. Los neoplatónicos arrancan de lo Uno que se determina a sí mismo, que se traza una medida y de lo que brota luego lo determinado; pero esto es, a su vez, un modo inmediato de exposición, y de ello proviene precisamente lo fatigoso de Plotino, Proclo, etc. Nos encontramos en estos pensadores evidentemente con consideraciones de orden dialéctico en las que se revelan como nulas las contradicciones admitidas como absolutas, pero esta dialéctica no es una tendencia metódica, sino una serie de manifestaciones aisladas simplemente. El principio de la reversión y de la cohesión, en los neoplatónicos, es el de la sustancialidad en general; pero, como falta aquí la subjetividad, tenemos que de su idea del espíritu se halla ausente un momento: el momento de la realidad, la cúspide que reduce

griega es, de una parte, demasiado antropomorfa y, de otra parte, lo es demasiado poco: lo es demasiado en cuanto que sus cualidades, figuras y actos inmediatos entran a formar parte de lo divino; demasiado poco, en cuanto que el hombre no es un ser divino en cuanto hombre, sino solamente como una figura del más allá, no como este hombre subjetivo y concreto.

Por tanto, el hombre alcanza esta verdad al adquirir como intuición la certeza de que el λόγος se hace carne en Cristo. Tenemos así, en primer lugar, al hombre que se remonta a través de este proceso a la espiritualidad y, en segundo lugar, al Hombre como Cristo, en quien cobra *conciencia* esta identidad originaria de las dos naturalezas, la divina y la humana. Ahora bien, como el hombre es, en general, ese proceso que consiste en ser la negación de lo inmediato y llegar, por esta negación, a sí mismo y a su unidad con Dios, se ve obligado a renunciar con ello a su querer, su saber y su ser naturales. Esta renuncia a su naturalidad es *contemplada* en la pasión y muerte de Cristo y en su resurrección y exaltación a la diestra de Dios Padre. Cristo fué un hombre completo, compartió la suerte común a todos los hombres: la muerte; sufrió y se sacrificó como hombre, negó su naturaleza y fué exaltado por ello. En él se hace realidad contemplable este proceso, esta conversión de su alteridad en espíritu, y la necesidad del dolor en la renuncia a su propio ser natural; pero este dolor, el dolor de ver muerto a Dios mismo, es la fuente de donde mana la santificación y la exaltación del hombre a Dios. De este modo, cobra conciencia, como consumado en sí en Cristo, lo que debe operarse en el sujeto, este proceso, esta conversión de lo finito. Tal es, en efecto, la idea del cristianismo en general.

De lo dicho se desprende que importa, *en segundo lugar,* no dejar que lo secular permanezca, en general, en su naturalidad inmediata. Lo originario, lo que es en sí, reside solamente en el concepto más recóndito del espíritu o como su determinación: inmediatamente, el hombre es solamente un ser vivo, dotado, evidentemente, de la posibilidad de llegar a ser realmente espíritu, pero el espíritu no es dado por la naturaleza. El hombre no es, pues, por naturaleza esto en lo que vive y mora el espíritu de Dios; y, en general, el hombre no es por naturaleza lo que debe ser. El animal sí es por naturaleza lo que debe ser. Pero lo que, en este respecto, debe observarse es que las cosas naturales sólo permanecen como tales en su concepto en sí; o, dicho de otro modo, que su verdad no se manifiesta en su vida sensible, ya que esta su individualidad natural sólo es algo transitorio, no dotado de la facultad de mirar hacia atrás. La desdicha de las cosas na-

turales consiste precisamente en que no pueden progresar, en que su esencia no es para sí, lo que lleva implícito que no pueden alcanzar la infinitud, no pueden liberarse de su individualidad inmediata, es decir, no pueden remontarse a la libertad, sino que se hallan irremediablemente atadas a la necesidad que es el entronque de unas cosas con otras, de tal modo que si esto otro se une con las cosas naturales éstas perecen por no poder soportar la contradicción.

El hombre, en cambio, en cuanto que para él, como conciencia, existe la verdad y encuentra en ella su destino de libertad, es capaz de intuir el ser en y para sí, de ponerse en relación con ello, de tener como fin el saber; y la liberación del espíritu estriba precisamente en que la conciencia no permanezca dentro de su ser natural, sino que se convierta en algo espiritual, es decir, en que exista para él lo eterno o, lo que tanto vale, la reconciliación de lo finito, como este sujeto, con lo infinito.

La conciencia consiste, por tanto, no en permanecer dentro de lo natural, sino en ser el proceso por medio del cual lo general se convierte en objeto, en fin para el hombre. El hombre se hace, así, divino, pero de un modo espiritual, es decir, no de un modo inmediato. En las religiones antiguas, lo divino aparece unido con lo natural, con lo humano; pero esta unidad no es una reconciliación, sino solamente una unidad inmediata, no producida y, por tanto, carente de espíritu, precisamente porque es algo puramente natural. Ahora bien, como el espíritu no es algo natural, sino solamente aquello que llega a hacerse, tenemos que lo espiritual no es otra cosa que el proceso que consiste de suyo en producir esta unidad. De esta unidad espiritual forma parte la negación de la naturalidad, de la carne, como aquello dentro de lo que no debe permanecer el hombre; pues la naturaleza es mala de por sí: todo lo malo que hace el hombre nace de un impulso natural. Y como el hombre es en sí imagen y semejanza de Dios, pero en su existencia es un ser puramente natural, tenemos que lo que es en sí debe ser producido y su primera naturalidad, por tanto, levantada. Una razón de más para que el hombre sólo se convierta en un ser espiritual y se remonte a la verdad al elevarse por encima de lo natural la tenemos en la circunstancia de que hasta el propio Dios sólo se convierte en espíritu cuando hace su propio ser de lo Uno, cerrado a lo otro, para de esto otro retornar de nuevo a sí mismo.

Ahora bien, la afirmación de esto como la idea fundamental del cristianismo es, de una parte, un problema histórico; esta idea ha sido concebida de otro modo en diversas épocas y hoy, por

ejemplo, hay quien se la representa de un modo especial y diferente. Para desarrollar esta idea como la verdadera idea histórica del cristianismo tendríamos que entrar en una disquisición de carácter histórico; como aquí no podemos hacerlo, no tenemos más remedio que considerar esta idea como una tesis tomada de prestado de la historia misma. Pero como, por otra parte, este problema aparece encuadrado en la historia de la filosofía, resulta que la afirmación de que ésta es la idea del cristianismo ocupa otra posición que no es la de la fundamentación puramente histórica, y en esto reside el *tercer* interés.

Dentro de la concatenación de las formas anteriores, nos encontramos con que esta idea del cristianismo se manifiesta precisamente ahora y con que tenía que convertirse además, necesariamente, en la *conciencia general de los pueblos*. La manifestación del cristianismo como religión universal es el contenido propio de la historia; lo que la filosofía de la historia tiene que explicar de un modo preciso es esta necesidad de la idea. Para ello, debemos tomar como base el concepto del espíritu, poniendo de relieve que la historia no es otra cosa que el proceso del espíritu mismo, a través del cual se va revelando éste desde su conciencia primera, oscura y carente de fundamento, hasta llegar a este punto de vista, que es el de su conciencia libre de sí, para que de este modo se cumpla el mandamiento absoluto del espíritu, que es el de "Conócete a ti mismo".

Se ha llamado al conocimiento de esta necesidad una construcción de la historia *a priori*; pero de nada sirve tratar de desacreditar este método como inadmisible e incluso como un alarde de soberbia. Unos se empeñan en ver en la historia una evolución puramente contingente. Otros, tomando más en serio la providencia y el gobierno universal de Dios, se representan la cosa como si el cristianismo fuese algo ya preexistente y perfecto dentro de la cabeza de Dios, siendo lo contingente únicamente el momento en que aparece en el mundo. Pero no hay que perder de vista lo que hay de racional y, por tanto, de necesario en este designio de Dios, a lo cual se le puede dar, si se quiere, el nombre de una teodicea, de una justificación de Dios, es decir, de una rectificación de nuestra idea. De este modo, se pone de manifiesto que, como ya hemos dicho en otro lugar, las cosas del universo se desarrollan de un modo racional o, lo que es lo mismo, que la historia universal representa el proceso del espíritu, en parte como la historia del espíritu, que ha de reflejarse dentro de sí mismo para poder llegar a la conciencia de lo que es. Tal es, en efecto, lo que la historia despliega a través del tiempo; y lo despliega precisamente

en cuanto tal historia porque el espíritu es el movimiento vivo que consiste en engendrar, partiendo de su existencia inmediata, las revoluciones del universo y las revoluciones de los individuos.

En cuanto que se parte, al razonar así, del supuesto de que esta idea tenía necesariamente que llegar a convertirse en religión universal, tenemos en ello, *en cuarto lugar,* la fuente de un peculiar *modo de conocimiento* para la conciencia particular. En efecto, la nueva religión convierte el universo inteligible de la filosofía en el universo de la conciencia común y corriente; por eso, *Tertuliano* puede decir: "Ahora los niños tienen un conocimiento de Dios que en la antigüedad estaba reservado a los grandes sabios." Ahora bien, para que todos puedan llegar a conocer la verdad es necesario que esta idea se les presente no como un objeto reservado a la conciencia pensante, filosóficamente educada, sino como un objeto propio de la conciencia sensible, que se halla todavía en una fase no desarrollada de representación. Si esta idea no recibiese y conservase esta forma de la conciencia externa, sería una filosofía de la religión cristiana, pues el punto de vista en que se sitúa la filosofía es el de la idea bajo la forma del pensamiento puramente general, no tal y como la idea es para el sujeto y se dirige a éste. Pero lo que hace que esta idea sea religión y no filosofía, pertenece a la historia de la religión; por eso aquí tenemos que dejar a un lado esta evolución de su forma. Sin embargo, estas formas no deben hacernos perder de vista el contenido y, menos aún, llevarnos a rechazarlo, sino que deben, por el contrario, ayudarnos a conocerlo; pero no debemos tampoco, por otra parte, empeñarnos en retenerlas como formas absolutas ni en afirmar las doctrinas única y exclusivamente bajo esta forma, que es precisamente lo que antes se hacía, bajo los dictados de una vacua ortodoxia.

Sólo pondremos aquí un ejemplo. El llamado dogma del pecado original entraña la tesis de que nuestros primeros padres pecaron, transmitiendo la tendencia al mal como una enfermedad hereditaria a todos los hombres y a la posteridad, de un modo externo y a la manera de algo innato, de algo que nada tiene que ver con la libertad del espíritu ni encuentra en ello su fundamento; y con este pecado original, se añade, el hombre atrajo sobre sí la cólera de Dios. Pues bien, si nos atenemos exclusivamente a estas formas, tendremos ante todo que en ellas se contendrán nuestros primeros padres en cuanto al tiempo, no en cuanto al pensamiento; el pensamiento de estos primeros padres no es otra cosa que el hombre en y para sí. Lo que se dice del hombre como tal, lo que es en general cada hombre en sí, es lo que aquí se representa bajo

la forma del primer hombre, de Adán; y en este primer hombre el pecado se revela como algo contingente y fortuito, como el resultado de un acto de seducción en que incurre al comer la manzana. Pero, a su vez, no se representa este acto, ni mucho menos, solamente como si Adán se limitase a comer la manzana, sino que en el relato bíblico aparece también el árbol de la ciencia del bien y del mal; Adán come de su fruto como hombre, no como animal. Y la característica fundamental que distingue al hombre de la bestia consiste, precisamente, en que aquél sabe lo que es el bien y el mal; por eso, dice Dios: "He aquí Adán es como uno de nosotros, sabiendo el bien y el mal." Pues bien, el hombre sólo puede distinguir entre el bien y el mal en cuanto ser pensante; es, pues, en el pensamiento y solamente en él donde se halla la fuente del mal y el bien, así como también el remedio para curar los males causados por el mismo pensamiento.

Lo segundo es que el hombre sea malo por naturaleza y herede esta condición. Pero contra esto se recuerda: "Por qué ha de castigarse al malo, si a nadie le es imputable el mal congénito?" Y, en realidad, la tesis de que el hombre es malo en sí, por naturaleza, parece una afirmación muy dura. Ahora bien, si abandonamos esta dura afirmación y no hablamos de un castigo de Dios, etc., sino que empleamos expresiones más suaves y más generales, esta representación del pecado original llevará implícita para nosotros la noción de que el hombre, tal y como es por naturaleza, no es tal y como debe ser ante Dios, sino que su destino es llegar a ser para sí lo que sólo es en sí; y la noción de que esto va implícito en el destino mismo del hombre es precisamente lo que nos representamos como una condición hereditaria. El levantamiento de la simple naturalidad es lo que conocemos como mera educación, y se lleva a cabo de suyo; mediante la educación se suaviza el hombre y se hace de él, en general, un ser adecuado al bien. Y, aunque esto parezca efectuarse de un modo fácil, tiene una importancia extraordinaria, infinita, el que la reconciliación del universo consigo mismo, la reparación, se lleve a cabo por el camino simple y llano de la educación.

2. Los Padres de la Iglesia y las herejías

El interés que aquí se ventila consiste en convertir el *principio del cristianismo,* tal y como queda expuesto detalladamente, *en principio del universo;* es *misión del universo* introducir en su seno esta idea absoluta, realizarla en sí mismo, reconciliándose así con Dios. Esta misión se divide, a su vez, en otras tres.

La *primera* consiste en difundir y propagar la religión cristiana, para que llegue a penetrar en los corazones de los hombres; pero esto se sale del círculo de nuestras preocupaciones. Corazón vale tanto, aquí, como el hombre subjetivo en cuanto tal, y éste adquiere por medio de este principio una posición distinta a la que anteriormente ocupaba; es esencial que este sujeto intervenga aquí. El sujeto individual es el objeto de la gracia divina; todo sujeto, el hombre como hombre, tiene por sí mismo un valor infinito, se halla destinado a participar de este espíritu, que está llamado a nacer, como Dios, en el corazón de cada hombre. El hombre tiene como destino la libertad, se halla reconocido en ella como un ser libre en sí; pero esta libertad empieza siendo algo puramente formal, en cuanto que se mantiene dentro del principio de la subjetividad.

La *segunda* misión consiste en que el principio de la religión cristiana se desarrolle para el pensamiento, sea asimilado por el conocimiento pensante y realizado en éste, de tal modo que logre la reconciliación, que lleve dentro de sí la idea divina y establezca la unidad entre la riqueza de pensamientos de la idea filosófica y el principio cristiano. Pues la idea filosófica es la idea de Dios, y el pensamiento tiene un derecho absoluto a ser reconciliado o, para decirlo de otro modo, a que el principio cristiano corresponda al pensamiento.

Este desarrollo de la religión cristiana en el conocimiento pensante es lo que aportaron los *Padres de la Iglesia*: pero tampoco tenemos por qué estudiar aquí en detalle esta elaboración del principio cristiano, ya que corresponde, no a este lugar, sino a la historia de la Iglesia; lo único que aquí interesa es señalar la relación entre los Padres de la Iglesia y el punto de vista de la filosofía. Casi todos ellos vivieron en el mundo romano antiguo y en el mundo de la cultura latina, aunque también forman parte de este grupo los bizantinos. Sabemos que los Padres de la Iglesia eran hombres de una gran cultura filosófica y que introdujeron en la Iglesia la filosofía, principalmente la neoplatónica. Y llegaron a desarrollar así una doctrina cristiana basada en conceptos, con lo cual se remontaron por encima de las primeras manifestaciones del cristianismo en el mundo, en las que aquellos conceptos no existían aún. Todos los problemas referentes a la naturaleza de Dios, a la libertad del hombre, a sus relaciones con la divinidad, que es lo objetivo, al origen del mal, etc., etc., fueron tratados por los Padres de la Iglesia, quienes incorporaron a los conceptos de la doctrina cristiana todas las conclusiones a que llevaba el pensamiento con respecto a estos problemas. Asimismo estudiaron, con arreglo a su libertad, y reconociendo en toda su profundidad todos

sus momentos, lo relacionado con la naturaleza del espíritu, con el orden de la salvación eterna, es decir, con los diversos grados o fases de la espiritualización del sujeto, su educación, el proceso del espíritu, su conversión, etc.

Podemos, de este modo, determinar el punto de vista de los Padres de la Iglesia y explicarnos así por qué hubo, por entonces, quienes trataron de presentar como un crimen este primer desarrollo filosófico del principio cristiano, sosteniendo que, con sus argumentaciones, aquellos pensadores sembraban la impureza en la primera manifestación del cristianismo. Detengámonos por un momento a examinar el fundamento de esta acusación.

Como es sabido el fin de la Reforma de Lutero, tal como él lo señalaba, consistía en devolver a la Iglesia la pureza de su forma de los primeros siglos; sin embargo, ya bajo esta forma originaria vemos que la Iglesia es una trama de complicados conceptos y doctrinas acerca de la naturaleza de Dios y de sus relaciones con el hombre. Y lo que la Reforma hace no es levantar un edificio doctrinal nuevo, sino limpiar el antiguo de sus aditamentos posteriores. Es un edificio complicado en el que aparecen las cosas más complejas. En los tiempos modernos se ha tratado de simplificarlo, reduciendo el cristianismo a las sencillas palabras de Dios, tal y como figuran en el Nuevo Testamento. Con ello se abandona el desarrollo de los conceptos que forman la doctrina del cristianismo basada en la idea y obtenida a través de ella, para volver a la modalidad de su primera manifestación (aunque procediendo también en esto de un modo selectivo, con vistas a lo inmutable) de tal modo que hoy sólo se considera como base del cristianismo lo que las fuentes narran acerca de su primera manifestación. Acerca de la justificación de la filosofía y de los esfuerzos realizados por los Padres de la Iglesia para abrirle un camino dentro de la doctrina cristiana debe observarse lo siguiente.

El punto de vista de la moderna teología consiste en formular la religión cristiana ateniéndose exclusivamente a las palabras de la Biblia, por donde todo lo que el pensamiento propio tiene que hacer se reduce a una obra de exégesis; según este punto de vista, la religión debe enfocarse solamente bajo la forma de religión positiva, basada en una doctrina dada, recibida, establecida de fuera adentro, revelada. Pero, por otra parte, las palabras y el texto que se toman como base son de tal naturaleza que dejan ancho margen a la libertad de interpretación y de concepción; y así tenemos que el otro aspecto del problema es el que se contiene en la sentencia bíblica que debe servir aquí de norma: "la letra mata, mas el es-

píritu vivifica".* Pues bien, el espíritu no es otra cosa que lo que anima a quienes se acercan a la letra con el propósito de interpretarla de un modo espiritual y vivo; es decir, haciendo que sean sus propias ideas y representaciones las que se abran paso a través de la letra. Ahora bien, estos pensamientos que el intérprete lleva consigo pueden ser, pura y simplemente, el vulgar sentido común, y así no ha faltado quien dijese, en los tiempos modernos, que toda dogmática debe tener un carácter popular. Y es así como algunos deducen su derecho a tratar la letra por el espíritu, es decir, abordándola con los propios pensamientos. Y, sin embargo, este derecho se les niega a los Padres de la Iglesia, quienes también trataron de un modo espiritual la letra de los textos bíblicos; además se determina expresamente que el Espíritu mora en la Iglesia, determinándola, iluminándola y explicándola. Es indudable que los Padres de la Iglesia tienen el mismo derecho a comportarse ante lo positivo, ante lo revelado, en la actitud del espíritu. Claro está que, cuando del espíritu se trata, será necesario ver qué clase de espíritu es, pues los espíritus no son todos iguales, ni mucho menos.

Cierto es que la actitud según la cual la misión del espíritu consiste en vivificar la letra se precisa en el sentido de decir que el espíritu no tiene otro papel que explicar lo dado, es decir, de que debe respetar el sentido directamente contenido en la letra. Hace falta, sin embargo, tener una cultura muy rudimentaria para no descubrir el fraude que se oculta en este modo de ver. Explicar sin poner en la explicación un espíritu propio, como si se tratara simplemente de descubrir el sentido contenido en la letra, es algo sencillamente imposible. Explicar significa aclarar, poner algo en claro ante *mí* mismo, lo que requiere poner a contribución lo que ya se halla dentro de mí. Esa explicación tiene que corresponder a mi decisión subjetiva, a las necesidades de mi saber, de mi conocimiento, de mi corazón, etc.; sólo así será una explicación válida para mí. Se encuentra lo que se busca; y precisamente al ponerlo en claro ante mí mismo hago valer en ello mi propia manera de ver, mi pensamiento; de otro modo, se tratará de algo muerto, puramente externo, que no existe en modo alguno para mí. Por eso es muy difícil llegar a explicarse las religiones extrañas que se hallan muy por debajo de las necesidades de nuestro espíritu; no obstante, estas religiones tocarán siempre, aunque otra cosa no sea, a un lado de mis necesidades y puntos de vista espirituales, aunque sólo se trate de un lado turbio, sensible.

* San Pablo, II Cor. 3, 6 [E.].

Por tanto, cuando se habla de "aclarar" se esconde en una palabra lo que la cosa es; pero una vez aclarada esta palabra misma se ve que no hay nada en ella más que el espíritu que vive en el hombre, el deseo de éste de conocerse en él y la imposibilidad de que no conozca más que lo que se halla dentro de sí mismo. Casi podría decirse que, de este modo, se ha querido hacer de la Biblia una especie de molde: el uno encuentra en ella esto y el otro aquello, y es que lo firme pierde en seguida su firmeza cuando se lo enfoca con espíritu subjetivo.

En este sentido, debe examinarse con mucho cuidado la naturaleza del texto en que se describen las modalidades de las primeras manifestaciones del cristianismo; es evidente que en este texto no se puede contener aún de un modo muy expreso lo que va implícito en el principio del cristianismo, sino tan sólo la intuición de lo que es el espíritu y de lo que se sabe como la verdad. Y así se dice también expresamente en el texto mismo. Cristo dice: "Cuando ya no esté con vosotros, os enviaré al Consolador; éste, el Espíritu, os iniciará en toda la verdad";* el Espíritu, por tanto, y no el trato con el propio Cristo ni sus palabras. Por consiguiente, sólo después de Él, de Cristo, y de su adoctrinamiento por el texto, descenderá el Espíritu sobre los apóstoles, sólo entonces estarán llenos del Espíritu. Casi podría afirmarse que si fuese posible reducir el cristianismo a su primera manifestación, se lo reduciría con ello al punto de vista de la ausencia total de espíritu, en que el propio Cristo dijo a sus discípulos que lo espiritual sólo vendría cuando Él desapareciese. Por eso, en el texto de la primera manifestación del cristianismo, sólo vemos a Cristo como el Mesías; y con mayor determinación como simple Maestro; es, para sus amigos y discípulos, para los apóstoles, etc., un hombre real y presente sin relación todavía con el Espíritu Santo. Sus amigos y sus discípulos le han visto, han escuchado sus enseñanzas, le han visto obrar también milagros y, de este modo, han acabado creyendo en Él. Pero el propio Cristo amonestaba severamente a quienes le exigían milagros; por tanto, para que los hombres puedan considerarlo como Dios, para que llegue a ser verdaderamente Dios en el corazón de los hombres, es necesario que deje de tener una presencia sensible e inmediata. El Dalai-Lama es Dios, para los tibetanos, en cuanto hombre real y sensible; pero en el principio cristiano, en que Dios mora en los corazones de los hombres, no puede vivir ante ellos en su apariencia real y sensible.

Así, pues, lo segundo es que la figura humana presente y sen-

* Cfr. San Juan 14, 16-26; 15, 26; 16, 7 [E.].

sible tiene que desaparecer, para incorporarse a la mnemosina, es decir, al mundo de las representaciones; sólo entonces puede producirse la conciencia espiritual, la relación verdaderamente espiritual. Y a la pregunta de a dónde se ha retirado Cristo se da esta respuesta: "Está sentado a la diestra de Dios Padre"; es decir, sólo ahora puede adquirirse la conciencia de Dios como este algo concreto, como el Dios Único, que lleva dentro de sí su otro momento, su Hijo (λόγος, σοφία).

Por tanto, para llegar a conocer como verdad el principio del cristianismo es necesario conocer como espíritu concreto la verdad de la idea del espíritu; y es ésta, en efecto, la forma peculiar que encontramos en los Padres de la Iglesia. Se abre paso, con ello, la noción de que lo divino abstracto se revele en ese espíritu mismo; pero este otro momento de lo divino no debe concebirse a la manera de un mundo inteligible o, como seguramente nos lo representamos en la imaginación, al modo de un reino celestial lleno de ángeles, que también son finitos, limitados, y que se parecen, por ello, mucho a los hombres. Pero no basta con que se tenga conciencia del momento concreto en Dios, sino que es necesario que se tenga conciencia también de que Cristo fué un hombre real y verdadero, este Hombre. El *Éste* representa un momento de una importancia extraordinaria en el cristianismo, pues es en realidad el lazo de unión de las más enormes contradicciones. Esta representación superior no podía existir naturalmente en el texto, no podía aparecer en la primera manifestación del cristianismo; la grandeza de la idea sólo pudo presentarse más tarde, cuando ya el espíritu hubo desarrollado la idea.

Que la revelación de Cristo tiene esta significación lo lleva consigo la fe de los cristianos en Él, mientras que el significado profano, inmediato y directo de esta historia es el de que Cristo fué un simple profeta que compartió la suerte de todos los profetas antiguos: la de ser desconocido. Pero es el espíritu el que sabe que esta historia encierra, precisamente, el significado que nosotros le damos, pues es el propio espíritu el que aparece explicado en ella. Esta historia es el concepto, la idea del espíritu mismo; y la historia universal encuentra en ella su consumación, que es el conocimiento de la verdad de este modo inmediato. Es, pues, el espíritu quien la concibe de este modo, y así aparece expresado de un modo inmediato y tangible en los ritos de la Pascua de Pentecostés. En efecto, antes de este día aún no habían llegado a comprender los apóstoles esta infinita significación de Cristo; aún no sabían que ésta era la historia infinita de Dios: creían en Él, pero todavía no creían en Él como en esta verdad infinita.

Esta verdad es la que los Padres de la Iglesia desarrollaron; con ello, quedaba señalada, al mismo tiempo, la relación general existente entre la primera Iglesia cristiana y la filosofía. De una parte, tenemos que la idea filosófica se desplaza a esta religión; de otra parte, existe en la idea el momento con arreglo al cual se disocia en sí misma como sabiduría, como *logos* activo, como el Hijo de Dios, etc., pero sin dejar por ello de conservar su generalidad, se agudiza en forma de subjetividad y, por tanto, en la forma de la particularidad sensible, inmediata y presente de un individuo humano que aparece en el espacio y en el tiempo.

Estos dos elementos aparecen ahora esencialmente entretejidos en la doctrina cristiana: la idea misma y la forma en que esta idea se presenta al entrelazarse con una individualidad particular existente en el espacio y en el tiempo. Por tanto, esta historia tenía como base, en los Padres de la Iglesia, la idea misma; la idea verdadera del espíritu revestía por tanto, en ellos, al mismo tiempo, la forma determinada de la historicidad. Pero esta idea no se distinguía aún, como tal, de la historia; por tanto, al atenerse a esta idea bajo su forma histórica la Iglesia trazó los rumbos de su doctrina. Y en esto consiste su carácter general.

De esta idea, tal y como es concebida por el espíritu, han nacido muchas de las llamadas *herejías* en los primeros siglos del cristianismo. Figuran entre ellas, por lo que se refiere a los gnósticos, las que tomando por base las Sagradas Escrituras lo convierten todo, sin embargo, en algo espiritual. No se atienen, en efecto, a esta forma histórica de la idea del espíritu, sino que interpretan la historia y lo disuelven todo en algo histórico. Los pensamientos aportados por ellos son, como hemos visto (*supra*, pp. 25 *ss*.), pensamientos procedentes, en mayor o menor medida, de la filosofía alejandrina o de la filosofía de Filón.

Se mantienen, pues, en cuanto a lo fundamental, en una actitud especulativa, pero hacen también incursiones en el campo de lo fantástico y de lo ético, aunque dentro de este medio turbio y fantástico se echen de ver siempre los elementos históricamente establecidos por nosotros. Pero la forma de la existencia inmediata, que es en Cristo un momento esencial, se volatiliza en ellos para convertirse en un pensamiento general, lo que hace que desaparezca la determinación del individuo en cuanto tal. Los *docetas* dicen, por ejemplo, que Cristo tenía solamente un cuerpo ficticio y llevó una vida aparente, afirmaciones cuyo fondo es, sin embargo, el pensamiento.

Los gnósticos eran, pues, contrarios a la Iglesia de Occidente y ésta, al igual que Plotino y los neoplatónicos, combatió muchas

veces y desde distintos puntos de vista al gnosticismo, precisamente porque estas doctrinas se atenían exclusivamente a lo general, concebían la representación bajo la forma de la capacidad imaginativa y oponían estas representaciones al Cristo encarnado (Χριστὸς ἐν σαρκί).[1] La Iglesia, por el contrario, manteníase fiel a la forma determinada de la personalidad, como al principio de la realidad concreta.

Del Oriente provenían otras formas de contraposición entre los principios, además de las que hemos visto entre los gnósticos, y principalmente la contraposición entre el principio de la luz y el de las tinieblas, el del bien y el del mal. Pues bien, este antagonismo persa se manifiesta especialmente en el *maniqueísmo*, en el que Dios, o sea la luz, se contrapone al mal, al no ser (οὐκ ὄν), a la ὕλη, a lo material, a lo que se destruye a sí mismo. El mal es lo que lleva la contradicción en sí mismo: las potencias ciegas del mal (ὕλη), entregadas a su propio albedrío y a una ciega y furiosa hostilidad de unas contra otras, se ven afectadas y atraídas por un destello del reino de la luz; y este destello de luz apacigua y suaviza de tal modo a la materia, que aquellas potencias dejan de combatir las unas contra las otras y hasta se unen para tratar de penetrar en el reino de la luz. Para tentar a la materia, para paralizar y apaciguar su ciega furia mediante una fuerza activa irresistible y provocar su destrucción final e instaurar el imperio general de la luz, de la vida y del alma, el padre de la luz abandona a las fuerzas del mal una de las potencias del bien. Esta potencia es el alma universal (ψυχὴ ἁπάντων), que fué devorada por la materia, y esta fusión es la base de toda la creación.

De aquí que el alma aparezca difundida por doquier y actúe y luche bajo la envoltura muerta, lo mismo en el hombre, en el microcosmo, que en el universo todo, en el macrocosmo, aunque con fuerza desigual, pues allí donde se revela la belleza triunfa el principio de la luz, el alma, sobre la materia, mientras que en lo feo sale derrotado aquél y triunfa ésta.

Esta alma prisionera es llamada también por *Manes* el "hijo del hombre", o sea del hombre primigenio, del hombre celestial, de Adán Cadmón. Pero sólo una parte del principio de la luz, destinado a luchar contra el reino del mal, es abandonada así a las fuerzas de éste; siendo como era demasiado débil, veíase en peligro de perecer y hubo de entregar una parte de su pertrecho, esta alma, a la materia.

La parte del alma que no sufre detrimento al mezclarse con

[1] Neander, *Genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme*, p. 43.

la materia, sino que se eleva libremente al cielo, actúa desde lo alto en la purificación del alma prisionera, de las partes de luz afines: tal es Jesús, el Hijo del Hombre, en cuanto que no ha padecido (ἀπαθής), por oposición al Hijo del Hombre que pasa por la Pasión y es el alma prisionera en todo el universo. Pero aquella alma redentora permanece dentro de la segunda y visible luz, distinta de la primera e inabordable, tiene en ella su sede y actúa por medio del sol y la luna sobre el proceso de purificación de la naturaleza.

A través de ella, todo el curso del universo físico y del universo espiritual se le revela a Manes como un proceso de purificación: los seres luminosos prisioneros hubieron de elevarse del ciclo de la metempsicosis a la unión directa y restaurada con el reino de la luz. De aquí que el alma pura celestial descendiese a la tierra y cobrase apariencia humana, para poder alargar la mano al alma condenada al sufrimiento (¿al νοῦς παθητικός de Aristóteles?).

Los maniqueos se expresan también en el sentido de que Dios, el Bien, se manifiesta, difunde su luz en torno y crea así un mundo inteligible. Lo tercero es, así, el espíritu que vuelve, estableciendo y sintiendo como unidad lo segundo y lo primero. Y este sentimiento es el amor. Esta herejía conoce perfectamente la idea, pero levanta la forma de la existencia aislada en que la idea era *representada* en la religión cristiana. La crucifixión de Cristo se interpreta, aquí, como algo puramente ficticio, simplemente alegórico, una imagen solamente: aquella crucifixión puramente aparente del Jesucristo que no padece, la solidaridad puramente aparente en el dolor del que no está unido a la materia corresponde al padecimiento real del alma prisionera. Pero, del mismo modo que las potencias de las tinieblas no pueden ejercer poder alguno sobre Cristo, también su poder sobre el alma afín debe considerarse nulo.

En los maniqueos nos encontramos, pues, con la noción de un Jesucristo crucificado en el mundo todo y en el alma; la crucifixión de Cristo sólo significa, místicamente, por tanto, las heridas inferidas por el dolor a nuestra alma. La vegetación vincula las partes de la luz, y esta vinculación nace en forma de planta. La tierra embarazada engendra al Jesús paciente *(patibilis)*, que es la vida y la salvación de los hombres y se halla crucificado en cada madero. El νοῦς manifiesto en Jesús son todas las cosas.[2] La Iglesia afirma también esencialmente la unidad de la naturaleza divina y la humana. Pero, en cuanto que esta unidad se

[2] Neander, *op. cit.*, pp. 87-91.

trueca con la religión cristiana en una conciencia representativa, la naturaleza humana es considerada en su realidad, como "éste", y no en un sentido simplemente alegórico o filosófico.

Ahora bien, si de una parte lo esencial en la *ortodoxia* de los Padres de la Iglesia, quienes se enfrentan con estos especuladores gnósticos, consiste en atenerse a esta determinada forma de la objetividad de Cristo, de otra parte se enfrentan también con los *arrianos* y con su doctrina, que consiste en reconocer al individuo manifiesto, pero sin enlazar la persona de Cristo con la particularización, con la manifestación de la idea divina. Los arrianos consideran a Cristo como un hombre, lo exaltan al plano de una naturaleza superior, pero sin ver en Él un momento de Dios, un momento del Espíritu mismo. Es cierto que los arrianos no van tan allá como los *socinianos*, quienes ven en Cristo simplemente a un hombre extraordinario, a un maestro, etc., razón por la cual esta secta no formaba parte de la Iglesia, sino que se hallaba aún dentro del paganismo. No obstante, también los arrianos, desde el momento en que no conocían a Dios en Cristo, privaban de fundamento a la Trinidad y, por tanto, a toda la filosofía especulativa. Aquella elevación al plano de una naturaleza superior es también algo vago, hueco, que no puede ser suficiente; por eso los Padres de la Iglesia afirman frente a estas doctrinas la unidad de la naturaleza divina y la humana, que cobra conciencia en los individuos de la Iglesia, y en esto reside la determinación fundamental.

Los *pelagianos*, por su parte, negaban el pecado original, afirmando que bastaba con la naturaleza del hombre para inclinarlo a la virtud y a la religiosidad. Pero el hombre no debe ser tal y como es por naturaleza; debe convertirse, por el contrario, en espiritual. De aquí que también esta doctrina fuese excluída como herética. De este modo, la Iglesia se halla gobernada por el Espíritu para poder atenerse a las determinaciones de la idea, pero siempre de un modo histórico. Tal es la filosofía de los Padres de la Iglesia; fueron ellos, en realidad, quienes crearon la Iglesia, ya que el espíritu desarrollado necesita siempre de una doctrina desarrollada, y no puede imaginase nada más torpe que la aspiración o el anhelo de algunos modernos de retrotraer la Iglesia a su forma primitiva.

Lo *tercero* consiste en que se infunda la idea a la realidad, en que sea inmanente a ella, en que la Iglesia no sea solamente una muchedumbre de corazones creyentes, sino que, a partir del corazón, del mismo modo que la ley natural gobierna a un mundo sensible, se constituya una vida superior del universo, un reino,

se lleve a cabo la reconciliación de Dios consigo mismo dentro del mundo, y no en un reino de los cielos situado en el más allá.

Esta comunidad es el reino de Dios sobre la tierra, es la *Iglesia:* "Donde están dos o tres congregados en mi nombre —dice Cristo— allí estoy yo en medio de ellos." * La idea sólo existe para el espíritu, para la conciencia subjetiva, en cuanto toma cuerpo en la realidad: por tanto, debe llevarse a cabo no solamente en el corazón, sino en un reino de la conciencia real. La idea que debe conocer el hombre, la conciencia de sí, necesita objetivarse ante él, para que el hombre pueda concebirse verdaderamente como espíritu y al espíritu y para que, por tanto, sea espiritual de un modo espiritual y no simplemente de un modo sensible.

La primera objetivación existía ya en la primera conciencia inmediata de la idea, donde se manifestaba como un objeto individual, como la existencia individual de un hombre. La segunda objetividad es la adoración y la comunidad espirituales, ampliadas para formar la Iglesia. Cabría representarse una comunidad general de amor, un mundo de seres piadosos y de santos, un mundo de fraternidad, de corderillos y de afanes del espíritu, una república divina, un cielo sobre la tierra. Pero no es esto lo que sobre la tierra puede existir; aquella fantasía se halla desterrada al cielo, es decir, al más allá, al reino de la muerte. La realidad viva necesita siempre otros sentimientos, otras instituciones y otros hechos completamente distintos.

"Mi reino no es de este mundo", dice Jesucristo;** pero la realización necesita y debe cobrar cuerpo secular. Dicho en otras palabras, las leyes, las costumbres, las constituciones políticas y todo lo que forma parte de la realidad de la conciencia espiritual debe convertirse en algo racional. El reino de la realidad racional es un reino completamente distinto, que debe organizarse y desarrollarse de suyo de un modo pensante, por medio de la inteligencia; el momento de la libertad consciente de sí del individuo debe mantener y afirmar sus derechos frente a la verdad objetiva y el precepto objetivo. Y esta objetividad real y verdadera del espíritu es la que toma cuerpo en forma de ese algo temporal y real que es el *Estado,* del mismo modo que la filosofía es la objetividad pensada, existente bajo la forma de lo general. Pero esta objetividad no puede surgir inicialmente, sino que tiene que brotar como un fruto de la elaboración llevada a cabo por el espíritu y el pensamiento.

Con el cristianismo cobra conciencia general este ser en y

* San Mateo, 18, 20 [E.].

** San Juan, 18, 36 [E.].

para sí del universo intelectual, del espíritu. El cristianismo brota del judaísmo, de la abyección consciente de sí misma. Lo judaico se halla formado desde el primer momento por este sentimiento de su propia nulidad: es una miseria, una vileza, en que no hay nada que tenga vida y conciencia. Este punto concreto cobrará más tarde, en su tiempo, valor histórico-universal; y en este elemento de la nada de la realidad se eleva el universo entero, partiendo precisamente de este principio, al reino del pensamiento, en cuanto que aquella nada se trueca en lo positivo reconciliado. Estamos ante una segunda creación del mundo que surge después de la primera; sólo en ella se comprende el espíritu como yo = yo, es decir, como conciencia de sí.

Esta segunda creación del mundo empieza manifestándose de un modo igualmente inmediato, en la conciencia de sí, bajo la forma de un mundo sensible, bajo la forma de una conciencia sensible. Lo que de concepto entra aquí es lo que los Padres de la Iglesia toman de los citados filósofos: su Trinidad, en la medida en que entraña un pensamiento racional y no una simple representación, al igual que otras ideas. Pero lo que, de un modo general, distingue su pensamiento es que para los cristianos este mundo inteligible tenía, al mismo tiempo, esta verdad sensible inmediata de un acaecer común: una forma que debe necesariamente tener y retener para lo general de los hombres.

3. La Iglesia y el Estado

Por eso este nuevo mundo tuvo que ser aceptado y recogido por un nuevo género humano, por los *bárbaros*; pues es propio de bárbaros, en efecto, asimilarse lo espiritual de un modo sensible; de los bárbaros *del Norte*, concretamente, ya que sólo el nórdico ser-dentro-de-sí constituye el principio inmediato de esta nueva conciencia del mundo. Con esta conciencia de sí del mundo inteligible como un mundo directamente real, el espíritu, después de lo que ha llegado a ser en sí, ocupa un plano más alto que antes; pero de otro lado, con respecto a su conciencia, se ve retrotraído por entero a los orígenes de la cultura, que se ve obligada así a comenzar de nuevo por el principio. Lo que se ve obligada a superar es, de una parte, esta inmediatividad sensible de su mundo inteligible y, en segundo lugar, la inmediatividad sensible contrapuesta de la realidad, que vale para su conciencia como lo nulo. Es como si tratase de apagar el sol para alumbrarse con bujías y arreglarse simplemente con imágenes; se reconcilia simplemente en sí, en su interior, y no para la conciencia: para la conciencia

de sí existe solamente un mundo malo, pecaminoso. Pues lo que el mundo inteligible de la filosofía no había llevado aún a cabo en sí era el situarse debidamente ante el mundo real, el llegar a conocer en el mundo real el mundo inteligible y en el mundo inteligible el mundo real. Son cosas muy distintas el poseer la idea de la filosofía, el conocer la esencia absoluta como tal y el conocerla como el sistema del universo, de la naturaleza y de la propia conciencia de sí, como la evolución completa de su realidad. Los neoplatónicos habían descubierto ya aquel principio de la realización; era, en efecto, la misma sustancia real que se restablece a sí misma bajo determinaciones contrapuestas y en sí mismas reales, pero sin encontrar partiendo de aquí la forma, el principio de la conciencia de sí.

El Espíritu del Mundo había confiado a las naciones *germánicas* la misión de desarrollar el embrión, convirtiéndolo en la forma del hombre pensante. La primera fase es la del espíritu comprendido, en contraposición con lo cual se halla la subjetividad de la voluntad, entrelazando el reino de la verdad y de la mundanidad, a la par que disociándolo. Por tanto, ahora se afianza en la representación de los hombres un mundo inteligible al modo de la misma realidad, como un país situado en la lejanía y representado con la misma realidad que el que estamos viendo, como un país poblado, habitado, pero separado de nosotros por una montaña que lo oculta a nuestra vista. No es la mitología griega ni otro mundo cualquiera de los dioses —una fe espontánea e indivisa; sino que encierra, al mismo tiempo, la más alta negatividad, a saber: la contradicción entre la realidad y aquel otro mundo. Este mundo intelectual expresa la naturaleza de la esencia absoluta real. Es en él donde la filosofía se prueba y el pensamiento se analiza. Digamos, en líneas generales, algo acerca de estos fenómenos que no es posible calificar ciertamente de agradables.

Lo que empezábamos a ver como filosofía dentro del cristianismo (v. *supra*, pp. 83 *ss.*) era un confuso devaneo en las profundidades de la idea, como las formas de ella que constituyen sus momentos: una dura lucha de la razón que no acierta a llegar al concepto, saliéndose de los marcos de la fantasía y la representación. No hay ninguna aventura que pueda asustar a la fantasía, ya que ésta, empujada por la razón, no puede contentarse con la belleza de las imágenes, sino que se ve por el contrario obligada a remontarse por encima de ellas. No hay, por tanto, ninguna aventura de la razón a la que no se deje arrastrar, ya que no puede llegar a adueñarse de la imagen, sino que dentro de este elemento sólo se la puede comprender en lucha contra ella.

Posteriormente en el tiempo a la profundización occidental dentro de sí misma, surge en el Oriente la expansión, la negación de todo lo concreto, la abstracción de todas las determinaciones; esta intuición pura o este pensamiento puro del mahometismo corresponde al descenso cristiano a sí. Pero dentro del cristianismo mismo se opone a aquella primera esencia cabalística el mundo intelectual, en el que imperan los conceptos puros que constituyen las ideas en el pensamiento y con el que entramos en la filosofía escolástica. La filosofía, al igual que las ciencias y las artes, obligadas a enmudecer en el Occidente bajo el imperio de los bárbaros germánicos, van a refugiarse entre los árabes, donde acusan un espléndido florecimiento; y de aquí refluyen luego al Occidente.

A través de la premisa de la verdad directamente existente y asimilada, el pensamiento pierde su libertad y la verdad su presente en la conciencia llamada a comprender; de este modo, la filosofía desciende al plano de una metafísica intelectiva y de una dialéctica puramente formal.

Dentro de este período habremos de estudiar *primeramente*, por tanto, la filosofía oriental, y *en segundo lugar*, la filosofía occidental; es decir, primero la filosofía de los árabes y después la filosofía escolástica. Los escolásticos son los principales personajes de este período en que ahora entramos: la escolástica es la filosofía europea de la Europa medieval. La *tercera* fase nos revela la disolución de los resultados establecidos por la filosofía escolástica; aparecen, en forma de cometas, nuevas manifestaciones que preceden al tercer período, el del verdadero renacimiento de la filosofía libre.

Sección Primera

LA FILOSOFÍA DE LOS ÁRABES

Mientras en el Occidente los pueblos germánicos se apoderan de todo lo que había sido el Imperio romano y sus conquistas adquieren firmeza y forma, aparece en el Oriente una nueva religión, el mahometismo. El Oriente se depura de todo lo particular y lo determinado, al paso que el Occidente desciende a las profundidades y al presente del espíritu. Con la misma celeridad con que los árabes se extienden, con su fanatismo, por el mundo oriental y occidental, van recorriendo las distintas fases de la cultura hasta llegar, en poco tiempo, a un estado mucho más avanzado que el Occidente. En efecto, en el mahometismo que logra llegar rápidamente a su culminación, tanto en cuanto al poder y a la dominación exteriores como en cuanto al florecimiento del espíritu, vemos florecer en seguida, al lado de las más diversas artes y ciencias, las actividades de la filosofía, a pesar de no tratarse aquí de nada peculiar.

La filosofía es cultivada y asimilada por los árabes; la *filosofía de los árabes* no puede, por tanto, dejar de ser mencionada en una historia de la filosofía. Sin embargo, lo que acerca de ella tenemos que decir se refiere más bien a la conservación y trasplantación puramente externas de la filosofía. En efecto, los árabes entraron en contacto con la filosofía griega, principalmente, a través de los sirios de cultura helénica del Asia Menor sometidos a su dominación. En Siria, que era un reino griego, en las ciudades de Antioquía y especialmente en las de Berito y Edesa, funcionaban importantes centros de enseñanza; de este modo, los sirios vinieron a ser el puente entre los árabes y la filosofía griega. El sirio era lengua popular incluso en Bagdad.[1]

Moisés Maimónides, un judío erudito, dice en su *Doctor perplexorum,*[*] refiriéndose históricamente a este tránsito de la filosofía a los árabes: "Todo lo que habían escrito los ismaelitas —principalmente la secta de los *Mutacilitas* (es decir, de los "separados"), los primeros que habían revelado un interés por el conocimiento abstracto de estos problemas, ya que la secta de los *Asharitas* surgió posteriormente— acerca de la unidad de Dios y de otras cosas filosóficas estaba basado en las razones y en las tesis tomadas de los libros de los griegos y los arameos [los sirios] que

[1] Tennemann, t. VIII, secc. 1, p. 366; Buhle, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, t. V, p. 36; Brucker, *Hist. crit. phil.* t. III, pp. 23 s., 28 s.

[*] *Guía de los descarriados* o *More Nebuchim* [E.].

se esforzaban en refutar y destruir las enseñanzas de los filósofos. La causa de esto debe buscarse en lo siguiente. Cuando el pueblo de los cristianos abarcó también a aquellos pueblos y los cristianos pasaron a defender muchos dogmas opuestos a las tesis filosóficas, como entre estos pueblos eran muy corrientes y se hallaban muy extendidas las enseñanzas de los filósofos (pues de ellos arranca la filosofía), habiendo surgido también reyes que abrazaron la religión cristiana, los eruditos griegos y arameos que profesaban el cristianismo, al ver que sus doctrinas eran refutadas de un modo tan claro y tan patente por los filósofos, se pusieron a cavilar una sabiduría propia, la sabiduría de las palabras *(Devarim)*, y ellos mismos se llaman por esto 'los que hablan' *(Medabberim)*. Establecieron principios encaminados tanto a fortalecer su propia fe como a refutar las doctrinas contrarias de los filósofos. Al venir luego e imponerse los ismaelitas y al llegar a ellos mismos los libros de los filósofos, y con ellos las respuestas escritas por los griegos y los arameos [cristianos] contra los libros de los filósofos, como los libros de *Ioannes Grammaticus, Aben Adi* y otros, se abalanzaron sobre ellos y se lo asimilaron todo".[2]

Entre los cristianos y los ismaelitas advertíase, pues, la misma necesidad de filosofía; además, es probable que los ismaelitas se esforzasen también por adquirir un conocimiento filosófico porque sentían la necesidad inmediata de defender al mahometismo contra el cristianismo, religión profesada por una gran parte de los pueblos sometidos.

La trayectoria externa es la de que existían traducciones al sirio de obras griegas, las cuales fueron luego traducidas por los árabes a su propia lengua; en otros casos, se hizo la traducción al árabe directamente del griego. Bajo *Harun Al-Raschid* se citan los nombres de varios sirios que vivían en Bagdad y que fueron requeridos por el califa para que tradujesen al árabe estas obras. Eran éstos los primeros maestros de ciencias entre los árabes, sobre todo médicos; por eso tradujeron de preferencia obras de medicina. Citaremos, entre ellos, a *Juan Mesue*, de Damasco, que vivió bajo los califatos de Al-Raschid († 786 d. c.), Al-Mamón († 833) y Al-Motawakel († 847), algo antes del poder de los turcos (862); este médico era inspector del hospital de Bagdad. Al-Raschid le confirió el encargo de traducir del sirio al árabe; fundó además una escuela pública para la enseñanza de la medicina y de todas las ciencias antiguas. *Honain* era también cristiano, como

[2] Maimónides, *More Nebuchim*, parte I, cap. 71, pp. 133 *s.* (Basilea, 1629).

su maestro Juan, de la tribu de los árabes de Ebadi; aprendió por sí mismo el griego y tradujo muchas obras al árabe y también al sirio, por ejemplo el *De Summa Philosophiae Aristotelicae*, de Nicolás, y a Tolomeo, Hipócrates y Galeno. Otra de estas figuras es *Ebn Adda*, un gran dialéctico, citado por Abulfaragio.[3] De las obras filosóficas de los griegos fueron traducidas por estos sirios casi exclusivamente las obras de Aristóteles, y también fueron sirios los autores de los comentarios posteriores en torno a ellas; no fueron, pues, los árabes mismos los traductores de estas obras.

Por tanto, en la filosofía árabe que revela una libre, brillante y profunda capacidad de imaginación, la filosofía y las ciencias toman, en general, un giro parecido al que habían tomado antes entre los griegos. Así como Platón, con sus ideas o generalidades, representa el punto de partida del mundo intelectual independiente y establece la esencia absoluta como una esencia que existe pura y simplemente en la modalidad del pensamiento, mientras que Aristóteles desarrolla, llena y puebla el reino del pensar, ahora, después que la filosofía neoplatónica había obtenido el mundo inteligible como la idea de la esencia del espíritu independiente de suyo, se posesiona de esta primera idea, como ya veíamos en Proclo, precisamente del modo como aparece en Aristóteles, ya llena y desarrollada. Por tanto, lo mismo la filosofía árabe que la escolástica y todo lo que acaece en el mundo cristiano de la filosofía, tiene por esencia la filosofía alejandrina o neoplatónica; en torno a ella giran todas las determinaciones del concepto. Una descripción especial de la filosofía árabe ofrece poco interés y, por otra parte, resultaría superflua, ya que lo fundamental de ella es común también a la filosofía escolástica.

Podemos decir, por lo que a los árabes se refiere, que su filosofía no representa ninguna fase peculiar en el desarrollo de la filosofía. Puntos principales de esta filosofía, como de la posterior, son el problema de si el mundo es eterno, el que se refiere a la prueba de la unidad de Dios, etc. Uno de sus objetivos fundamentales era la defensa de las doctrinas mahometanas, lo que hacía que la filosofía se viese encerrada dentro de este marco: los árabes se ven, pues, limitados en su visión filosófica, lo mismo que los cristianos occidentales, por los dogmas de la Iglesia (si podemos llamarlos así), a pesar de que los suyos eran muy pocos; y precisamente por esta última circunstancia, son también más libres. Pero, según todo lo que acerca de ellos sabemos, no llegaron a establecer ningún principio verdaderamente superior de la

[3] Abulfaragio, *Dynast.* IX, pp. 153, 171, 208 s.; Brucker, *Hist. crit. phil.* t. III, pp. 27-29, 44.

razón consciente de sí misma, lo que explica por qué no hicieron avanzar gran cosa la filosofía. Su principio no es otro que el de la revelación, es decir, un principio puramente externo.

A) LA FILOSOFIA DE LOS MEDABBERIM

Moisés Maimónides cita principalmente, como una escuela o secta filosófica muy extendida y caracterizada, la de los *Medabberim*. Y se expresa sobre poco más o menos en los siguientes términos, al referirse a la peculiaridad de su filosofía (*More Nebuchim*, parte I, cap. 71, pp. 134 *s.*): "Pero los ismaelitas extendieron todavía más sus discursos y se orientaron hacia otras doctrinas maravillosas de las que jamás había sabido nada ninguno de los de habla griega, ya que éstos coincidían todavía en algunas cosas con los filósofos. Lo fundamental es que todos los que hablan (*Medabberim)*, tanto entre los griegos que se habían hecho cristianos como entre los ismaelitas, al construir sus principios, no se habían ajustado a la naturaleza misma de las cosas ni se habían inspirado en ella, sino que se habían fijado solamente en cómo debía estar formada la cosa para respaldar su afirmación o, por lo menos, para no destruirla; después de lo cual aseguraban audazmente que tal era el modo de comportarse la cosa misma, sacando de donde mejor podían fundamentos y principios en apoyo de su finalidad. Sólo afirmaban aquello que, aunque fuese remotamente, aunque fuese a través de cien consecuencias, pudiera servir de apoyo a su opinión. Así procedían los primeros eruditos, asegurando que habían llegado a tales pensamientos solamente por la vía de la especulación, sin apoyarse para nada en ninguna opinión preconcebida. Los siguientes ya no procedían así", etc., etc.

En la filosofía pura de los *Medabberim* se manifiesta el principio, peculiar al espíritu oriental, de la disolución del pensamiento determinado en toda su consecuencia, como la disolución de todas las conexiones y relaciones. Maimónides (parte I, cap. 71, p. 135; cap. 73, p. 149) dice, a propósito de esto: "El fundamento principal de los *Medabberim* consiste en sostener que no es posible llegar a adquirir un conocimiento cierto de las cosas, sino que éstas se comportan de este o de aquel modo porque en la inteligencia puede ocurrir siempre o pensarse lo contrario. Además, confunden en la mayoría de los pasajes la imaginación con la inteligencia, dando a aquélla el nombre de ésta. Adoptan como principio los *átomos* y el espacio *vacío*", en que todo entronque aparece como algo puramente fortuito. "La generación no es, según ellos, otra cosa que una combinación de átomos, y la muerte simplemente la

desintegración de éstos; y el tiempo, tal como ellos lo conciben, está formado por muchos ahoras". Sólo el átomo es así. Adoptan, pues, en un razonamiento superior, el punto de vista fundamental, subsistente aún para los orientales, de la sustancia que trae a la conciencia una sustancia. Este panteísmo o, si se quiere, spinozismo es, así, la concepción general de los poetas, historiadores y filósofos orientales.

Dicen, además, los *Medabberim:* "Las *sustancias*, es decir, los individuos, que [por lo demás] han sido creados por Dios, presentan muchos accidentes, lo mismo que en la nieve toda partícula es blanca. Pero ningún accidente puede durar dos momentos; desaparece apenas aparece, y Dios se encarga de poner otro nuevo en su lugar."' Todas las determinaciones son, por tanto, simplemente transitorias, llamadas a desaparecer; sólo el individuo es lo permanente. "Si a Dios le place convertir otro accidente en una sustancia, ésta perdura; pero si Dios deja de crear, la sustancia desaparece." Se levanta con ello toda cohesión necesaria, de tal modo que la naturaleza no tiene sentido alguno. "Niegan, por tanto, que algo exista por naturaleza y, por tanto, que la naturaleza de este o aquel cuerpo lleve inherente el tener estos accidentes en vez de otros. Dicen, por el contrario: Dios crea todos los accidentes en el momento, sin medios naturales y sin recurrir a la ayuda de otras cosas."

La permanencia general es la sustancia, y lo particular cambia a cada momento y es establecido por la sustancia misma. "Con arreglo a esta tesis dicen, por ejemplo, que no hemos teñido de rojo, ni mucho menos, un vestido que creemos haber teñido de ese color, sino que Dios ha creado el color rojo en el vestido en el momento mismo en que nosotros creemos teñirlo de rojo. Dios observa el *hábito* de que el color negro no aparezca más que cuando el vestido se tiñe de este color, y el color primero que se produjo en la combinación no permanece, sino que desaparece en el primer momento, y aparece en cada momento otro distinto, creado a su vez. También la ciencia es, según ellos, un accidente creado por Dios en cada momento en que yo creo saber algo; hoy no poseemos ya la ciencia que poseíamos ayer. El hombre [al escribir] no mueve la pluma, aunque él lo crea, sino que el movimiento es un accidente de la pluma, creado por Dios en este mismo instante." De este modo, no hay más causa eficiente que Dios mismo; y Dios habría podido, perfectamente bien, hacer también las cosas de otro modo.

"Su tesis octava dice así: no existe sino la sustancia y el accidente, y las formas naturales son de suyo accidentes; sólo las sus-

tancias son individuos. La tesis novena dice: los accidentes no se hallan entroncados entre sí, no existe entre ellos ninguna relación causal ni otra cualquiera; en toda sustancia pueden existir todos los accidentes. La décima proposición es la del tránsito *(transitus, possibilitas):* Cuanto podamos imaginarnos puede convertirse también en inteligencia, es decir, es posible. Pero, de este modo, todo es posible", ya que las leyes de la inteligencia no existen; este tránsito del pensamiento es así perfectamente contingente. "Un hombre tan grande como una montaña, una pulga tan grande como un elefante: ambas cosas son posibles. Cada cosa puede perfectamente ser de otro modo a como es; y no hay absolutamente ninguna razón para que cada cosa sea o deba ser precisamente así y no de otro modo. Según ellos, es un simple hábito lo que hace que la tierra gire alrededor de un centro y que el fuego se mueva hacia arriba y sea algo caliente; lo mismo exactamente podría ocurrir que fuese frío." [4]

Estamos, pues, ante una inconsistencia completa de todo; y este vértigo de todo es auténticamente oriental. Pero, al mismo tiempo, esto implica también evidentemente la completa disolución de todo lo que forma parte de lo racional, aunque claro está que en consonancia con la sublimidad oriental, que no se atiene a nada determinado. Dios es de suyo lo perfectamente indeterminado, su actividad es completamente abstracta y, por tanto, lo particular establecido por ella algo totalmente contingente; y si nos empeñamos en llamarlo necesario, esta palabra será vacua y no comprendida, sin que se haga tampoco la menor tentativa para llegar a comprenderla. Por tanto, la actividad de Dios se representa como algo perfectamente irracional. Esta negatividad abstracta, combinada con lo uno que permanece, es uno de los conceptos fundamentales de la manera oriental de concebir el universo. Los poetas orientales son preferentemente panteístas; es ésta su manera ordinaria de concebir el mundo. Por tanto, los árabes desarrollaron las ciencias y la filosofía sin llegar a determinar ulteriormente la idea concreta; lo último, para ellos, es más bien la disolución de todas las determinaciones en esta sustancia, con la que sólo se combina la mera transitoriedad como el momento abstracto de la negatividad.

B) COMENTADORES DE ARISTÓTELES

Por lo demás, los árabes se aplicaron con gran celo al estudio de las obras de Aristóteles y principalmente al de sus escritos me-

[4] Maimónides, *More Nebuchim*, parte I, cap. 73, pp. 152-155, 157-159.

tafísicos y lógicos, así como al de la *Física* aristotélica. Una de las tareas principales que se propusieron fué la de comentar estas obras y llevar adelante lo lógico abstracto contenido en ellas. Muchos de estos comentarios han llegado a nosotros. Llegaron a difundirse mucho en Occidente y fueron traducidos también al latín e impresos; pero no es gran cosa lo que de ellos puede sacarse. Los árabes desarrollaron las ramas de la metafísica intelectiva y de la lógica formal. Los árabes famosos como comentadores de Aristóteles vivieron todavía en los siglos VIII y IX; esta trayectoria fué, pues, muy rápida, ya que el Occidente se hallaba aún muy poco desarrollado.

Alkindi, comentador de la *Lógica*, floreció alrededor y después del 800, bajo el califato de Al-Mamón.[5] *Alfarabi* murió el 966, escribió algunos comentarios sobre el *Organon* de Aristóteles, estudiados con gran celo por los escolásticos y dejó, además, una obra *Sobre el origen y la clasificación de las ciencias*. De él se cuenta que había leído cuarenta veces el tratado *Del oído*, de Aristóteles, y doscientas veces su *Retórica*, sin llegar a cansarse nunca;[6] se ve que tenía un buen estómago. Hasta los médicos se ocupaban de filosofía, llegando de este modo a formar una teoría: tal es, por ejemplo, el caso de *Avicena* (nació en 984 y murió en 1064), natural de Bujara, ciudad situada al este del Mar Caspio, que se dedicó también a comentar a Aristóteles.[7] *Algazel* (murió en Bagdad, en 1127) dejó escritos compendios sobre lógica y metafísica; era un escéptico ingenioso y sutil, hallábase dotado de un fino ingenio oriental, tenía por la verdad pura las palabras del profeta y escribió una *Destructio philosophorum*.[8] *Ibn Tofail* murió en la ciudad de Sevilla el año 1193.[9] *Averroes*, que murió en 1217, estaba considerado preferentemente como comentador de Aristóteles.[10]

El conocimiento de Aristóteles por los árabes ofrece el interés histórico de que por esta vía fué por donde primero llegaron al

[5] Pococke Edward, *Specimen historiae arabum*, pp. 78 *s.*; Hottinger, *Biblioth. orient.* cap. 2, p. 219; Brucker, *Hist. crit. phil.* t. III, pp. 65 *s.*; Tennemann, t. VIII, secc. 1, p. 374.

[6] Hottinger, *op. cit.*, p. 221; Gabriel Sionita, *De moribus Orient.* p. 16; Brucker, *op. cit.*, pp. 73 *s.*; Tennemann, *op. cit.*, pp. 374 *s.*

[7] Leo Africanus, *De illustrib. Arabum viris*, cap. 9, p. 268; Abulfaragio, *Dynast.* IX, p. 230; Tiedemann, *Geist der speculativen Philosophie*, t. IV, pp. 112 *ss.*; Brucker, *op. cit.*, pp. 80-84.

[8] Leo Africanus, *op. cit.*, cap. 12, p. 274; Brucker, *op. cit.*, pp. 93-95 Tiedemann, *op. cit.*, pp. 120-126; Tennemann, *op. cit.*, pp. 383-396.

[9] Brucker, *op. cit.*, p. 97.

[10] Brucker, *op. cit.*, p. 101; Tennemann, *op. cit.*, pp. 420 *s.*

Occidente las obras del Estagirita. Los comentarios aristotélicos de los árabes y sus recopilaciones de textos de Aristóteles se convirtieron, así, en una fuente de la filosofía para el mundo occidental. Durante mucho tiempo, los occidentales no conocieron otra cosa de Aristóteles que estas retraducciones de sus obras y las traducciones de los comentarios de los árabes en torno a ellas. Los árabes españoles y principalmente los judíos del sur de España, de Portugal y de África se encargaron de traducir estas obras del árabe al latín; a veces, incluso con cierta frecuencia, aparece además una traducción hebrea entre ambas versiones.

C) LOS FILÓSOFOS JUDÍOS

Tras los árabes vienen los filósofos judíos, entre los que se destaca aquel *Moisés Maimónides*, de quien hablábamos más arriba. Maimónides nació en Córdoba de España el año 1131 (año del mundo de 4891 y, según otros, el 4895) y vivió en Egipto.[11] Además de su obra *More Nebuchim*, traducida al latín, escribió otras; de él y de otros judíos podrían decirse muchas cosas, especialmente en el terreno literario. En la filosofía de estos autores penetra, en gran parte, lo cabalístico en la astrología, la geomancia, etc.; en cambio, en las obras de Maimónides se toma como base la historia, lo mismo que en los escritos de los Padres de la Iglesia; el método seguido es el de una metafísica rigurosamente abstracta, entrelazada, al modo de los escritos de Filón, con los libros mosaicos y su explicación. En estos filósofos judíos encontramos pruebas acerca de la unidad de Dios, acerca de la creación del mundo y de la no eternidad de la materia; Maimónides habla también de las cualidades de Dios. La unidad de Dios aparece tratada aquí como ya lo había sido por los antiguos eléatas y por los neoplatónicos, de tal modo que lo verdadero no era lo múltiple, sino lo Uno que se crea y se levanta a sí mismo.[12]

[11] Brucker, *op. cit.*, t. II, p. 857; Tennemann, *op. cit.*, pp. 446 *s.*

[12] Maimónides, *More Nebuchim*, parte I, cap. 51, pp. 76-78; caps. 57 *s.*, pp. 93-98; II, caps. 1-2, pp. 184-193; III, cap. 8, pp. 344-350, etc., etc.

SECCIÓN SEGUNDA

LA FILOSOFÍA ESCOLÁSTICA

Lo que encontramos de filosofía al principio de la Edad Media, en los comienzos de formación de los Estados independientes, son sólo escasos residuos del mundo romano, cuya decadencia y caída habían hecho que se interrumpiese casi por completo la cultura universal. En el Occidente apenas se conocían, en materia de filosofía, más que la *Isagoge* de *Porfirio*, los comentarios latinos de *Boecio* a las obras lógicas de Aristóteles y los extractos de estas obras por *Casiodoro*, escritos todos ellos que no pasan de pobres compendios, así como los tratados, no menos pobres, *De dialectica* y *De categoriis*, atribuídos a San Agustín y el segundo de los cuales es una paráfrasis de la obra de Aristóteles sobre las categorías.[1] Tratábase simplemente de los primeros recursos e instrumentos para filosofar, en los que se aplican los procedimientos más externos y más formales.

La *filosofía escolástica* presenta, en su conjunto, una apariencia unicolor. En vano se han esforzado hasta ahora algunos autores en introducir algunas diferencias y gradaciones en la dominación de esta teología, durante el período que va desde el siglo VIII y hasta desde el VI hasta casi el XVI. La filosofía escolástica, al igual que la arábiga, se desarrolla al margen del tiempo y, aunque así no fuera, la naturaleza misma de la cosa no permite clasificarla en diversos sistemas o manifestaciones, sino simplemente dar una caracterización y una indicación fundamental de los momentos que acusa realmente en la trayectoria del pensamiento.

Esta filosofía no es interesante por su contenido, ya que no es posible detenerse en él. No es en rigor tal filosofía; este nombre designa aquí en realidad más bien una manera general que un sistema, si es que cabe hablar, propiamente, de sistemas filosóficos. La escolástica no es una doctrina fija, al modo como lo es, por ejemplo, la filosofía platónica o la escéptica, sino un nombre muy vago, muy impreciso, que agrupa las diversas corrientes filosóficas producidas en el seno del cristianismo durante casi un milenio. Sin embargo, esta historia casi milenaria del pensamiento se halla encuadrada, en realidad, dentro de un concepto que nos proponemos examinar de cerca aquí; se mantiene constantemente en el mismo punto de vista, fiel al mismo principio, ya que comprobamos en ella la presencia continua de la fe religiosa y de un formalismo que no es otra cosa que una eterna disolución y

[1] Tennemann, t. VIII, secc. 1, p. 49.

un constante dar vueltas en torno a sí mismo. La generalización de las obras aristotélicas provoca solamente una diferencia de grado, no un progreso científico. Desfila ante nosotros aquí, evidentemente, una historia de hombres, pero no en rigor una historia de la ciencia; y los hombres que ante nosotros desfilan, en esta historia, son sin ningún género de duda hombres devotos, nobles y de unas cualidades extraordinarias.

El estudio de la filosofía escolástica es difícil, ya por el *lenguaje* mismo. Las expresiones empleadas por los escolásticos son evidentemente un latín bárbaro; sin embargo, ésta no es una falta imputable a los escolásticos mismos, sino más bien a la cultura latina de su tiempo. El latín es indudablemente un instrumento de expresión poco adecuado para estas categorías filosóficas, ya que los criterios de la nueva dirección espiritual sólo podían ser expresados por medio del lenguaje a costa de violentarlo; el bello latín ciceroniano no se presta tampoco para hundirse en profundas especulaciones. Pues bien, a nadie se le puede pedir que conozca directamente esta filosofía de la Edad Media, tan extensa y voluminosa como pobre y aterradora por el modo como se hallan escritas las obras que la contienen.

Poseemos aún muchas *obras* de los grandes escolásticos, obras casi todas ellas muy extensas y prolijas, lo que hace de su estudio una faena nada fácil; además, estas obras son más formales cuanto más posteriores. Los escolásticos no se limitaron, ni mucho menos, a escribir compendios; las obras de Duns Escoto, por ejemplo, forman doce infolios y las de Tomás de Aquino dieciocho. Se encuentran extractos de ellas en diversos lugares. Las *fuentes principales* para el estudio del escolasticismo son: 1) *Lamberto Daneo*, en los prolegómenos a su *Commentarius in librum primum sententiarum Petri Lombardi*, Ginebra, 1580 (es indudablemente la mejor fuente en forma compendiada); 2) *Launoy, De varia Aristotelis in Academia Parisiensi fortuna*; 3) *Kramer*, su continuación de la *Historia universal* de Bossuet, en los dos últimos volúmenes; 4) la *Summa* de *Tomás de Aquino*. En la *Historia de la Filosofía* de Tiedemann se encuentran extractos de los escolásticos, y también en Tennemann; las obras de estos pensadores han sido asimismo eficazmente extractadas por Rixner.

Aquí, nos limitaremos a los puntos de vista generales. El *nombre* de escolasticismo proviene del hecho de que, desde los tiempos de Carlomagno, se daba el nombre de *scholasticus*, en las grandes escuelas anejas a las grandes iglesias-catedrales y a los monasterios importantes, al canónigo a quien estaba encomendada la inspección de los profesores *(informatores)* y que probablemente pro-

nunciaba también, personalmente, lecciones acerca de la ciencia más importante de la época, que era la teología. En los conventos, la enseñanza corría a cargo del más experto de los frailes. De éstos no se habla, en rigor; pero, aunque la filosofía escolástica era algo distinto, fueron ellos quienes dieron el nombre de "escolásticos" exclusivamente a quienes se ocupaban de exponer la teología científicamente y reduciéndola a un sistema. Los *patres ecclesiae* cedieron así el puesto, más tarde, a los *doctores*.

La filosofía escolástica es, por tanto, esencialmente teología y *esta teología es directamente filosofía*. El contenido de la teología es, por lo demás, solamente aquel que va implícito en las representaciones de la religión; pero la teología es, en rigor, la ciencia de los conceptos doctrinales que todo cristiano, sea campesino o lo que fuere, debe abrigar. A veces, con frecuencia, la cientificidad de la teología se cifra en el contenido histórico externo, en lo crítico: en el hecho, por ejemplo, de que existan tantos o cuantos códices del Nuevo Testamento, en que estos códices aparezcan escritos sobre pergamino, sobre tela o sobre papel, en que presenten el tipo uncial de escritura, procedente de tal o cual siglo, etc.; y además en lo que se refiere a la historia de los judíos, a la historia de los papas, de los obispos y Padres de la Iglesia, a lo ocurrido en los concilios y asambleas eclesiásticas, etc.

Ahora bien, todos estos datos y noticias nada tienen que ver con la naturaleza de Dios ni con las relaciones entre Dios y los hombres. El tema esencial y único de la teología, como teoría de lo divino, es la naturaleza de Dios; y este contenido es, por su naturaleza, esencialmente especulativo, por lo cual los teólogos que de él se ocupen tienen que ser necesariamente filósofos. La ciencia de Dios es única y exclusivamente filosofía. Por eso la filosofía y la teología se consideran aquí, muy justamente, como una y la misma cosa; la diferenciación de ambos campos marca precisamente el tránsito a los tiempos modernos, en los cuales se admite ya la posibilidad de que la razón pensante admita algo como verdad que no lo sea para la teología. Por el contrario, en la Edad Media se considera como fundamental que sólo exista una verdad. No debemos considerar, pues, la filosofía de los escolásticos como un conjunto de teorías acerca de Dios, etc., obtenidas por la vía histórica, pues forman también parte de ella, en realidad, las profundísimas especulaciones de Aristóteles y los neoplatónicos. Mucho de su filosofía y lo más excelente de ella se contenía ya, sólo que de un modo más simple y más puro, en Aristóteles; además para los escolásticos todo residía más allá de la realidad y mezclado con la realidad cristiana representada.

La filosofía tiene que restaurarse ahora partiendo del cristianismo, dentro del cual nos encontramos. Bajo el paganismo, la raíz del conocimiento era la naturaleza exterior como pensamiento despojado del "sí mismo" y la naturaleza subjetiva como el "sí mismo" interior. Tanto la naturaleza como el "sí mismo" natural del hombre, al igual que el pensamiento, tenían allí un significado afirmativo; todo esto estaba, por tanto, bien. Pero, bajo el cristianismo, la raíz de la verdad tiene ya un sentido completamente distinto; no es solamente la verdad contra los dioses paganos, sino también contra la filosofía, contra la naturaleza, contra la conciencia inmediata del hombre. La naturaleza, aquí, ya no es lo bueno, sino solamente lo negativo; la conciencia de sí, el pensamiento del hombre, su "sí mismo" puro: todo esto ocupa una posición puramente negativa, dentro del cristianismo. La naturaleza, para los cristianos, no tiene validez alguna ni ofrece el menor interés; tampoco sus leyes generales, consideradas como la esencia bajo la que se agrupan las diversas existencias particulares de la naturaleza, tiene ninguna justificación; el firmamento, el sol, la naturaleza toda, son un gran cadáver. La naturaleza es abandonada por lo espiritual y, más concretamente, por la subjetividad espiritual; he aquí por qué el curso de la naturaleza aparece constantemente y en todas partes interrumpido por los milagros.

A este abandono de la necesidad natural va unida también la concepción que ahora se impone de que todo ulterior contenido, toda aquella verdad que forma lo general de aquella naturaleza, es una verdad dada, una verdad revelada. Deja de existir, pues, para el conocimiento el punto de vista de la consideración natural. Y asimismo se deja a un lado el que yo esté ahí como un "sí mismo". El sí mismo en cuanto esta certeza inmediata debe ser levantado; es cierto que este sí mismo se hunde en otro, pero es un sí mismo situado en el más allá y que sólo allí puede tener un valor. Este otro sí mismo, en el que ha de recobrar su libertad el sí mismo propio, es, a primera vista, este sí mismo, pero no revestido de la forma de la generalidad: está determinado, limitado en el tiempo y en el espacio y tiene, al mismo tiempo, la significación de lo absoluto, de lo que es en y para sí.

Se ha abandonado, pues, la propia mismidad; pero lo que la conciencia de sí obtiene a costa de este sacrificio no es un algo general, un pensamiento. En el pensamiento, mi yo tiene una importancia esencialmente afirmativa, no como este yo determinado, sino como el Yo general; pero ahora el contenido de la verdad es algo sencillamente aislado, y así el pensamiento del Yo desaparece. Pero con con ello se establece, sin embargo, el contenido

extraordinariamente concreto de la idea absoluta, en el que aparecen unidas las contraposiciones sencillamente infinitas; es el poder que une lo que a la conciencia le parece que se halla infinitamente separado, lo mortal y lo absoluto. Este algo absoluto es, a su vez, esto en cuanto algo concreto, no como abstracción, sino como unidad de lo general y lo particular; esta conciencia concreta es, en primer lugar, la verdad. La razón de por qué es también verdad el resto del contenido aparece como algo que no pertenece a mi "sí mismo", sino que es recibido de fuera al margen de él. Es cierto que ello requiere el testimonio del espíritu, lo que lleva consigo, naturalmente, mi "sí mismo" más íntimo; pero el testimonio del espíritu es, en general, algo implícito y que no sigue desarrollándose dentro de sí, que no engendra de su seno el contenido, sino que lo recibe, como decimos, de fuera. Además, el espíritu que aquí da testimonio es, a su vez, algo que no puede distinguirse de mí mismo en cuanto individuo; mi espíritu engendrador es otro, y en mis manos sólo queda la envoltura vacía de la pasividad.

Dentro de este duro punto de vista tenía que brotar de nuevo la filosofía. La primera elaboración de este contenido, el entrelazamiento del pensamiento general con él es *la labor de la filosofía escolástica*. El punto final de este proceso es la contraposición entre la fe y la razón, la cual sentía, de una parte, la necesidad de abordar la naturaleza para obtener una certeza inmediata y, de otra parte, la necesidad de encontrar la misma satisfacción en el verdadero pensamiento, en la creación específica partiendo de sí misma.

Digamos ahora algo *acerca del modo y la manera de los escolásticos*. En estos manejos escolásticos, el pensamiento cumple su tarea completamente al margen de toda consideración de experiencia; no se trata ya de recoger la realidad y determinarla por el pensamiento. También antes se abría paso el concepto, es cierto; pero, en primer lugar, en Aristóteles el concepto no se concebía como la necesidad de desarrollar el contenido, sino que éste aparecía recogido en la serie de sus manifestaciones, una tras otra, y sólo se daba una mezcla de la realidad percibida y el pensamiento. Y, en segundo lugar, los conceptos no penetraban, ni mucho menos, la mayor parte del contenido, sino que eran recibidos superficialmente bajo la forma del pensamiento, principalmente en los estoicos y los epicúreos.

Pues bien, la filosofía escolástica se abstrae de un modo general de estas tentativas y estos esfuerzos; deja que la realidad discurra totalmente a su lado, como algo que desprecia, sin mostrar

el menor interés por ella. Pues, según los escolásticos, la razón encuentra su existencia y su realización en otro mundo, no en *éste*; pero toda la trayectoria de la cultura tiende precisamente a restaurar la fe en *este* mundo. Sin embargo, al principio, todo el saber y todos los actos de la escolástica tienden, en su conjunto, a desterrar el interés por este mundo en que vivimos. Los conocimientos que responden al interés de ver, oír, etc., la serena contemplación de la realidad común y la preocupación por ella, no encuentran cabida aquí, como tampoco las ciencias que estudian y reconocen a su modo una determinada esfera de la realidad y ofrecen los materiales para la filosofía real, ni las artes que dan a la idea una existencia sensible. Y, por lo que se refiere al hombre real, su reconocimiento no radica en las relaciones sociales, sino en otra parte, fuera de ellas. En esta ausencia de la racionalidad de lo real o de la racionalidad que tiene su realidad en la existencia misma consistía la barbarie de un pensamiento como éste, que se aferraba a otro mundo y se empeñaba en no poseer el concepto de la razón, es decir, el concepto de que la certeza de sí mismo es toda la verdad.

Ahora bien, el pensamiento aislado tiene un contenido, el mundo inteligible, como una realidad existente por sí misma, a la que se dirige el pensamiento. Su comportamiento, aquí, puede compararse con aquel en que el entendimiento se proyecta sobre el mundo sensible y percibido, lo toma como base en cuanto la sustancia, que encuentra en él un objeto fijo y razona en torno a él; el pensamiento no es, aquí, el movimiento independiente de la verdadera filosofía que penetra la esencia y la proclama, sino que sólo encuentra los predicados de ella. De este modo, la filosofía escolástica tiene por objeto independiente al mundo inteligible de la religión cristiana, a Dios y a todos los acaecimientos que con él se relacionan. Y el pensamiento, aquí, gira en torno a la inmutabilidad de Dios, a la eternidad o no eternidad de la materia, a la libertad o no libertad del hombre, etc.; del mismo modo que el entendimiento oscila en torno a lo que se manifiesta y se percibe.

Con ello no se hacía sino sacrificar la filosofía escolástica a la infinita movilidad de los conceptos determinados; las categorías de potencia y acto, de libertad y necesidad, de cualidad y sustancia, etc., participan precisamente de esta naturaleza de no ser nada fijo, sino simples movimientos. Todo lo determinado como posible, sea lo que fuere, se trueca en lo contrario y debe ser abandonado; y la determinación sólo puede salvarse por medio de una nueva distinción, abandonándose por una parte y reteniéndose por la

otra. De aquí que los escolásticos se hayan hecho célebres por sus *interminables distinciones*. En función de estas determinaciones por medio del concepto abstracto seguía imperando la filosofía aristotélica, pero no en toda su extensión, sino solamente en la parte recogida en el *Organon*, y tanto en cuanto a sus leyes del pensamiento como en lo tocante a los conceptos metafísicos, a las categorías. Estos conceptos abstractos, en su determinabilidad, constituyen el entendimiento de la filosofía escolástica, el cual no puede remontarse a la libertad por encima de sí mismo, ni puede tampoco llegar a comprender la libertad de la razón.

Esta forma finita lleva también aparejado inmediatamente un contenido finito. Se avanza de una determinación a otra, y estas determinaciones, por ser particulares, son todas ellas finitas; la determinación es, aquí, algo externo, no algo coherente consigo mismo. La consecuencia de esta determinación es que el pensamiento se comporte, esencialmente, como algo deductivo, ya que tal es la característica propia de todo proceso lógico formal. La filosofía escolástica consiste, pues, en un *razonar silogístico* con arreglo a las normas de la escuela y del arte. Así como los sofistas griegos, en función de la realidad, daban vueltas y más vueltas a los conceptos abstractos, los escolásticos hacían lo mismo en función de su mundo intelectual. Para aquéllos regía el ser, que en parte salvaban de la negatividad del concepto y en parte lo justificaban precisamente a través de éste. La labor del escolástico consistía también preferentemente en una serie de esfuerzos y devaneos por salvar su fundamento, el mundo intelectual cristiano, de los extravíos del concepto y por demostrarlo, además, a través de este concepto mismo.

La forma general de la filosofía escolástica consiste, pues, en sentar una tesis, en alegar una serie de objeciones contra ella y en ir refutando estas objeciones por medio de distinciones y contrasilogismos. El escolasticismo, por tanto, no separa la filosofía de la teología, como no lo están en sí, por cuanto que la filosofía es justo el conocimiento del ser absoluto, es decir, teología. Lo que ocurre es que para la teología de los escolásticos el universo cristiano absoluto constituye un sistema válido como realidad, del mismo modo que para los sofistas griegos lo era la realidad vulgar y corriente. Por eso, la verdadera filosofía, así concebido el problema, sólo podía afirmarse principalmente dentro de un campo: el de las leyes del pensamiento y las abstracciones.

A) RELACIONES ENTRE LA FILOSOFÍA ESCOLÁSTICA Y EL CRISTIANISMO

En los escolásticos la filosofía presentaba, por tanto, el mismo carácter de falta de independencia que antes presentara entre los Padres de la Iglesia cristiana y entre los árabes. La Iglesia ya terminada tuvo su sede en las naciones germánicas y condicionó por medio de su constitución la labor de la filosofía. Aunque la comunidad de fieles cristianos se había extendido también por el Imperio romano, al principio sólo tenía el carácter de una comunidad aparte, separada del mundo y que no tenía la menor pretensión de imponerse; o bien sus pretensiones eran puramente negativas, ya que los individuos cristianos, en el mundo, eran simplemente mártires o renunciaban a él. Pero la Iglesia acabó imponiéndose; los emperadores romanos de Oriente y Occidente se hicieron cristianos y la Iglesia conquistó, así, una existencia pública y una autoridad sin menoscabo, que acabó influyendo extraordinariamente sobre las cosas del mundo.

Pero el mundo político fué a parar a manos de las naciones germánicas; con ello surgió una nueva forma dentro de la cual queda encuadrada la filosofía escolástica. La historia conoce esta renovación con el nombre de *época de las grandes migraciones* (v. *supra*, pp. 93 *s*.). Nuevos pueblos se extendieron por los dominios del antiguo Imperio romano y sentaron sus reales en ellos; se levantó así un mundo nuevo sobre las ruinas del antiguo, y todavía hoy nos ofrece una imagen de esto la contemplación de la ciudad de Roma, donde el esplendor de los templos cristianos descansa, en parte, sobre las ruinas de los monumentos de la antigüedad y los nuevos palacios se levantan, muchas veces, sobre las piedras venerables de los antiguos.

1. El *elemento fundamental de la Edad Media* es este desdoblamiento, esta *duplicación*: se nos revelan, en ella, dos naciones, dos lenguas. Vemos a pueblos que dominaron en una etapa anterior, vemos a un mundo perteneciente ya al pasado, pero que ha legado, como patrimonio vivo, su lengua, sus artes y sus ciencias; y sobre el suelo de esta cultura extraña a ellas se asientan las nuevas naciones, que aparecen así ante la historia, en el momento mismo de nacer, con una vida rota y precaria. Esta historia no nos revela, pues, la trayectoria de una nación que se desarrolle a base de sí misma, sino la de una nación que parte, en cierto modo, de su propia negación y que nace llevando esta contradicción en su entraña y con la misión de asimilársela o superarla.

Estos pueblos representan, de este modo, la naturaleza del proceso espiritual en sí. El espíritu consiste en establecerse una premisa, en luchar contra lo natural, en desprenderse de ello, convirtiéndolo así en objeto, para luego proceder a elaborar, a modelar esta premisa de la que parten, alumbrándola, engendrándola y reconstruyéndola de su propio seno.

Por eso, aun habiendo llegado a triunfar el cristianismo como Iglesia lo mismo en el mundo romano que en el bizantino, nos encontramos con que ninguno de estos dos mundos fué capaz de desarrollar en su seno la nueva religión y de crear un nuevo mundo a base de este principio. La razón de ello está en que en ambos existía ya, cuando el cristianismo apareció, un carácter fijo y plasmado: costumbres, leyes, estado jurídico, organización del Estado (si es que a aquello se le puede llamar organización), estructura política, dotes y habilidades, arte, ciencia, cultura espiritual: todo se hallaba ya hecho. Y la naturaleza del espíritu lleva inherente, por el contrario, el que este mundo así formado se engendre de su propio seno y el que esta creación se desarrolle por la fuerza de la reacción, por medio de la asimilación de lo que le precede. De aquí que los nuevos conquistadores se asentasen e hiciesen fuertes sobre un terreno extraño, llegando a imponerse a él; pero, al mismo tiempo, caían bajo el poder de un nuevo espíritu a cuya imposición no podían escapar. Dominadores por una parte, convirtiéronse en dominados por lo espiritual, ya que se mantuvieron en una actitud pasiva ante estas fuerzas.

La idea espiritual o la espiritualidad penetró así en el espíritu y el ánimo romos de estos toscos bárbaros; su corazón vióse atravesado por ella. De este modo, la tosca naturaleza se hace inmanente a la idea como una fuerza infinitamente contrapuesta a ella; se enciende así en estos bárbaros un tormento infinito, una pasión interminable, que hace de ellos figuras parecidas a la de Cristo crucificado. Fué esta la *lucha* que los bárbaros vencedores tuvieron que afrontar, y una parte de esta lucha es la filosofía, que más tarde tomó carta de naturaleza entre ellos, pero que al principio hubieron de recibir de fuera como algo dado. Trátase de pueblos incultos todavía, en cuyo corazón y en cuyo espíritu reinan las sombras de la barbarie; en ellas empieza a alumbrar ahora el principio del espíritu, con lo que se abre necesariamente este tormento, esta *lucha entre el espíritu y lo natural*. La cultura arranca, aquí, de la más monstruosa contradicción, que se ve obligada a resolver. Pero estos tormentos son los del purgatorio, pues el ser atormentado es el espíritu y no un animal: y el espíritu no muere, sino que emerge de su tumba. Las dos caras de esta con-

tradicción guardan una relación esencial entre sí en el sentido de que lo espiritual se ve obligado, aquí, a reinar sobre bárbaros.

Pero el verdadero *imperio del espíritu* no puede ser tal imperio en el sentido de que someta a cuanto tiene en frente: el espíritu en y para sí no puede considerar al espíritu subjetivo que tiene delante como algo extraño que le rinde obediencia y acata servilmente sus mandatos, pues también esto es espíritu. No, este imperio tiene que resolver necesariamente el problema de que el espíritu se halle en armonía consigo mismo dentro del espíritu subjetivo. Lo general consiste, pues, en la contradicción en la que lo uno sólo puede imponerse y conquistar el poder mediante la sumisión de lo otro, pero una contradicción que lleva ya dentro de sí el principio para poder resolverse, el cual no es otro que el imperio del espíritu; por eso, la trayectoria que aquí se abre tiende, en efecto, a que el espíritu se imponga como la *reconciliación*.

Para ello, es necesario que la conciencia subjetiva, el ánimo, el corazón adquieran un sentido racional, y no sólo ellos, sino también la dominación secular, las leyes, las instituciones, la vida humana, etc., en la medida en que ello se halla dentro de las posibilidades del espíritu.

En la *República* de Platón nos encontrábamos con la idea de que los filósofos deben gobernar el Estado. Ha llegado el momento de proclamar que debe gobernar lo espiritual; pero lo espiritual cobra ahora un nuevo sentido: el de que debe gobernar lo eclesiástico, es decir, los *sacerdotes*.* Lo espiritual cobra, así, una forma particular, se convierte en un individuo; pero, el sentido verdadero de la cosa es el de que lo espiritual como tal debe ser lo determinante, y esto ha llegado hasta nuestra época. Así, en la revolución francesa vemos cómo se abre paso el postulado del imperio del pensamiento abstracto: a él deben ajustarse la organización del Estado y las leyes y él, el pensamiento abstracto, debe servir de unión entre los hombres. Y los hombres deben adquirir la conciencia de que lo que entre ellos rige son pensamientos abstractos, el pensamiento de la libertad y el de la igualdad, en los que el sujeto pone en relación directa con la realidad su verdadero valor.

Una forma de esta reconciliación consiste también en que el sujeto se halle de suyo satisfecho consigo mismo, con lo que es y con lo que vale, con sus pensamientos, con su voluntad y con su patrimonio espiritual, de tal modo que su saber y su pensar, sus convicciones, sean para él lo más alto de todo, la determinación

* El texto alemán encierra un juego de palabras entre *das Geistige* (lo espiritual) y *das Geistliche* (lo eclesiástico, lo clerical) [E.].

de lo divino, de lo válido en y para sí. Lo divino, lo espiritual, se cifra así en mi espíritu subjetivo, es idéntico conmigo mismo; yo mismo soy lo general, y esto sólo vale en cuanto yo lo sé de un modo inmediato.

Esta forma de reconciliación es la más nueva de todas, pero también la más unilateral. Pues, en ella, lo espiritual no se determina como algo objetivo, sino que se concibe solamente tal y como es en mi subjetividad, en mi conciencia; es mi convicción como tal lo que se erige en última e inapelable instancia, lo cual no es sino la reconciliación formal de la subjetividad consigo misma. Cuando la reconciliación reviste esta forma, la posición de que antes hablábamos ha perdido ya todo interés; se ha convertido en algo puramente pretérito, histórico. Si la convicción, tal y como se revela inmediatamente en el interior de cada sujeto es lo verdadero, lo que es en y para sí, tenemos que esta vía de la mediación entre Dios, como lo verdadero y el ser en y para sí, y el hombre, no es ya una necesidad en nosotros.

Las doctrinas de la religión cristiana ocupan así, igualmente, la posición de algo ajeno a nosotros, de algo perteneciente a un determinado tiempo y en torno a lo cual se han esforzado aquellos hombres. Lo de que la idea es concreta en y para sí y guarda, en cuanto espíritu, una relación de contradicción con el sujeto ha desaparecido y se manifiesta sólo como algo pasado. En este sentido, lo que hemos dicho acerca del principio del concepto de la doctrina cristiana y lo que aún diremos con respecto a los escolásticos sólo ofrece interés desde el punto de vista señalado por nosotros, en que la idea interesa en su determinación concreta, no desde el punto de vista de la reconciliación inmediata del sujeto consigo mismo.

2. Examinemos ahora un poco más de cerca el *carácter de la contradicción* en comparación con la filosofía, a propósito de lo cual hay que recordar brevemente lo histórico, aunque solamente los momentos principales de ello. El *primero* es la contradicción en el *estado del mundo*. Esta forma de la contradicción, tal y como aparece *en la historia*, es la espiritualidad que pretende ser, en cuanto tal, la espiritualidad del corazón, pero el espíritu es uno, y sobre él descansa la comunidad de quienes comulgan en esta espiritualidad. Nace así una comunidad de creyentes que luego se convierte en una ordenación externa y de la que sale, como hemos visto, una Iglesia. En la medida en que tiene por principio el espíritu es, en cuanto lo espiritual, algo inmediatamente general, pues lo particular en las sensaciones, las opiniones, etc., carece de espíritu. La Iglesia se organiza, pero acaba siguiendo los cami-

nos de la existencia mundanal, de la riqueza, de los bienes materiales, acaba adquiriendo todas las pasiones mundanales de la tosquedad; pues lo espiritual es solamente el principio. El corazón, que forma parte de la existencia, de la mundanidad, y todas estas relaciones entre los hombres siguen determinándose con arreglo a aquellas propensiones, a aquellos apetitos, a aquellas pasiones, a aquella tosquedad. De este modo, la Iglesia sólo entraña el principio espiritual, sin que este principio sea verdaderamente real, y de tal modo que las ulteriores relaciones no son todavía racionales, como no lo son antes del desarrollo del principio espiritual en el universo. Sin que lo mundanal se acomode a lo espiritual, aquello se da también como existencia y es lo mundano inmediatamente natural; de este modo, la Iglesia tendrá en ella misma el principio natural inmediato. Todas las pasiones, el afán de poder, la codicia, la violencia, el engaño, el robo, el asesinato, la envidia, el odio: todos estos vicios de la brutalidad arraigarán en ella, pasando a formar parte integrante de su régimen. Este régimen será, pues, aun pretendiendo ser un régimen espiritual, en realidad un régimen de las pasiones; por donde la Iglesia carece, en su mayor parte, de razón con arreglo al principio de la mundanidad, pero la tiene desde el punto de vista de la espiritualidad.

Por tanto, la nueva religión separa su concepción del mundo en dos regiones: la intelectual, pero subjetivamente no pensada, y la temporal. De aquí que la vida general se desintegre en dos partes, en *dos reinos*. Al reino *espiritual-temporal* se enfrenta bruscamente el reino *temporal* por sí mismo, el *emperador* aparece frente al *papa*, el pontificado y la Iglesia; no es un Estado, sino una dominación temporal: la Iglesia es el mundo situado en el más allá, el Estado el mundo del más acá. Dos principios absolutamente esenciales chocan entre sí; la tosquedad mundanal, la terquedad de la voluntad individual engendra la más dura y espantosa contraposición. A la cultura que ahora se produce se enfrenta, por tanto, esta realidad no acabada como mundo real del mundo de sus pensamientos, y no reconoce a la una en la otra; lleva dos contabilidades distintas, dos medidas y dos pesos, que no reduce a unidad, sino que mantiene separadas.

El reino espiritual tiene al mismo tiempo, en cuanto Iglesia, un presente inmediato de realidad común, mientras que el mundo temporal, tanto en cuanto naturaleza exterior como en cuanto el "sí mismo" peculiar de la conciencia, no encierra dentro de sí verdad ni valor alguno, sino que éstos representan un más allá con respecto a él, y los destellos que a él llegan de esto son algo inconcebible para él, algo que viene dado *desde fuera*. Por tanto, el

reino temporal debe estar sometido al reino espiritual, ahora temporalizado; el emperador se convierte, así, en defensor de la Iglesia *(advocatus ecclesiae)*. Lo temporal aparece, de una parte, como algo con existencia propia, pero en combinación con lo otro, de tal modo que reconoce como poder dominante al poder espiritual. Y esta contradicción no tiene más remedio que provocar una lucha, precisamente por razón de lo mundanal que existe en la Iglesia misma y también por razón de lo mundanal malo, de la violencia, de la barbarie inherentes al régimen temporal por sí mismo. Pero esta lucha tiene que redundar de momento, necesariamente, *en perjuicio de lo temporal*, que al mismo tiempo que se afirma como un poder propio reconoce al otro poder, al poder espiritual, viéndose obligado a someterse reverente a sus pasiones. Por eso vemos cómo los más valerosos y nobles emperadores son excomulgados y anatematizados por los papas, los cardenales, los legados pontificios y hasta por los arzobispos y los obispos, sin que esté en sus manos sustraerse a la acción de este otro poder exterior, siendo siempre los vencidos y los obligados a ceder.

Por lo que se refiere, *en segundo lugar*, a las *costumbres de los individuos*, vemos, de una parte, cómo la religión, en este estado de cosas, sólo presenta su faz verdaderamente noble y bella en unos cuantos individuos aislados, que son precisamente aquellos espíritus que han muerto para el mundo y se separan de él para retraerse a un pequeño círculo de hombres y vivir allí entregados a los afanes religiosos: tal ocurría, a veces, con las mujeres en la Edad Media y con los monjes y los ermitaños, quienes se retiran del mundo exterior a la intimidad de su corazón, donde lo espiritual tiene un valor infinito, pero a costa de volverse de espaldas a la realidad.

La verdad una se halla, así, aislada en el hombre sin que penetrase todavía toda la realidad del espíritu. Pero, de una parte, es necesario que el espíritu, en cuanto voluntad, en cuanto impulsos, en cuanto pasión, reclame una posición completamente distinta, una difusión y una realización incompatibles con ese retraimiento solitario, es decir, que el mundo postule un círculo más extenso de existencia, una cohesión real de los individuos, una racionalidad y unos pensamientos ajustados a las relaciones y a los actos reales. Pero este círculo de realización del espíritu, la vida humana, se halla aislado, por el momento, de aquella región espiritual de la verdad. La virtud subjetiva tiene más bien el carácter propio del dolor y de la privación por sí misma, y la moralidad consiste precisamente en este sustraerse a sí mismo, en este renunciar: y la virtud hacia otros tiene simplemente el carácter de la

caridad, de algo momentáneo, contingente, al margen de toda relación. Todo aquello que pertenece a la realidad no se halla, de este modo, informado por la verdad, que es solamente algo celestial, algo situado en el más allá. La realidad, lo terrenal, se ve así abandonada por Dios y convertida en arbitrariedad; unos cuantos individuos viven en olor de santidad, pero los demás se hallan condenados. Y en éstos observamos cómo la santidad de un instante en el cuarto de hora dedicado al culto alterna con semanas y meses enteros dedicados a una vida del más brutal egoísmo, de la más feroz violencia y de la más desenfrenadas pasiones. Los individuos caen de un extremo en otro, del extremo del más brutal desenfreno y barbarie, de la obstinación y la terquedad, en el extremo de la renuncia a todo, del triunfo sobre todos los apetitos, etc.

Ningún ejemplo más patente de esto que decimos que el del ejército de las Cruzadas. Estos soldados de la Cruz se pusieron en marcha atraídos por los fines más nobles y más sagrados, pero en el transcurso de su expedición se dejaron arrastrar a todas las pasiones humanas, siendo precisamente los jefes los que daban el ejemplo; imposible describir los extremos de violencia y brutalidad a que llegaron aquellas gentes. Después de haber conducido la expedición del modo más irracional que imaginarse pueda, absurdamente, habiendo sacrificado sin necesidad alguna a miles de hombres, llegaron por fin a las puertas de Jerusalén. Fué un espectáculo muy bello el de aquellos hombres que, a la vista de la ciudad sagrada, se entregaron devotamente a la oración y a la penitencia, sintiendo desgarrarse sus corazones, tocando el suelo con la frente y dando toda clase de pruebas de piedad y de unción. Pero esto no fué más que un momento después de largos meses de locuras, de necedades, de vilezas y de horrores, que fueron sembrando el camino de la Cruzada. Sintiéndose animados por un entusiasmo y una valentía sin límites, toman por asalto la ciudad santa y la conquistan; y, una vez dentro, se bañan en ríos de sangre, dan pruebas de una crueldad infinita y de una furia verdaderamente bestial. Y nuevamente sobreviene una reacción de arrepentimiento y penitencia; se postran de hinojos, sintiéndose reconciliados con Dios, y en seguida se entregan de nuevo a todas las mezquindades e infamias de las más míseras pasiones; del egoísmo y de la envidia, de la codicia y la avaricia: dan rienda suelta a toda su lujuria y echan a perder así la conquista lograda por su heroísmo. La explicación de todo esto está en que el principio sólo vivía en ellos, en su interior, como principio abstracto, sin que llegara a conformar espiritualmente la realidad del hom-

bre. Así es, en efecto, como se presenta la contradicción de que hablamos en la realidad.

Por lo que se refiere, *en tercer lugar*, a la *contradicción* que se da en el *contenido de la religión*, en la conciencia religiosa, presenta muchas formas y modalidades; sin embargo, aquí basta con recordar lo más íntimo de todo. De una parte, tenemos la idea de Dios, concebido como la Trinidad; de otra parte, tenemos el culto, es decir, el proceso de los individuos que tratan de acomodarse al espíritu, a Dios, de tener la certeza de que han de entrar, cuando mueran, en el reino de los cielos. La Iglesia es la realidad del reino de Dios sobre la tierra, de tal modo que este reino cobra presencia para el hombre y todo individuo vive o cree vivir en el reino de Dios. Todo hombre se siente, así, reconciliado y ciudadano de este reino, participando del disfrute de esta certeza. Ahora bien, esta reconciliación va unida al hecho de que se contemple en Cristo la unidad de la naturaleza divina y la humana, es decir, a que el espíritu de Dios viva en el hombre. Por tanto, este Cristo no debe ser considerado como un ser que fué, que ya no existe, ni la vida de la reconciliación como un recuerdo del pasado; sino que lo mismo que los bienaventurados contemplan a Cristo en el cielo, también sobre la tierra debe ser Cristo un objeto que los hombres contemplen. Además, debe existir el proceso que una al individuo con este algo objetivo suyo, que lo identifique con ello; esta historia de Cristo en la que Dios se revela y sacrifica como hombre, elevándose con este sacrificio a la diestra del Dios Padre, se consuma siempre en el individuo en ese punto supremo del culto que se llama el sacrificio de la misa. El elemento de mediación que es para el individuo el culto sigue hallándose presente en la misa como lo objetivo de que el individuo debe participar, bajo la forma de la *hostia* y como goce de ésta . La hostia se considera, de una parte, como la representación objetiva de lo divino y es de otra parte, en cuanto a la forma, una cosa externa, no espiritual.

Pero éste es el punto más profundo de *exterioridad* a que llega la Iglesia, pues ante una cosa como ésta, perfectamente externa, debe hincar la rodilla el creyente, claro está que no como ante un objeto de goce. Lutero cambió este rito: mantuvo en la llamada Cena el punto místico consistente en que el sujeto reciba dentro de sí lo divino, pero afirmando que esto sólo es divino en cuanto se disfrute en esta espiritualidad subjetiva de la fe y deje de ser un objeto externo. Pero en la Iglesia de la Edad Media y en la Iglesia católica en general la hostia es adorada también como un objeto puramente externo, de tal modo que cuando una hostia

consagrada sea devorada por un ratón deberá adorarse a éste y a sus excrementos; lo divino asume aquí, como se ve, íntegramente, la forma de lo externo. Hemos llegado, con ello, al centro mismo del monstruoso antagonismo, resuelto por una parte y por otra mantenido en una perfecta contradicción, según la cual la sagrada hostia, aun considerada como objeto puramente externo, conserva su carácter elevado, absoluto.

A esta exterioridad va unido el otro aspecto, la conciencia de esta relación: la conciencia de lo espiritual, de lo que es la verdad, aparece aquí en posesión de un cuerpo de *sacerdotes*. Claro está que, considerada como una cosa, es también posesión de otro del que, por ser algo excelente, necesita recibir esta distinción, es decir, necesita ser *consagrado*; consagración que no es tampoco más que una acción externa realizada por individuos.

El distinguir de este modo la cosa es algo que se halla en posesión de la Iglesia, de quien la reciben los *legos*.

Pero debemos examinar además el comportamiento propio del sujeto mismo, que es el de pertenecer a la Iglesia y ser un verdadero miembro de ella. Pero, aun después de ingresar en la Iglesia, los individuos necesitan participar de ella, lo cual exige su purificación de todo *pecado*. Esto requiere: primero, saber en general qué es lo malo; segundo, que el individuo quiera lo bueno y lo religioso; tercero, que el hombre peque por su pecaminosidad natural. Ahora bien, como el interior del hombre, su conciencia [moral] debe acreditar su rectitud, es necesario que las faltas cometidas sean eliminadas como si no hubiesen ocurrido, que el hombre se purifique y sea, en cierto modo, bautizado de nuevo y recibido de nuevo en el seno de la Iglesia, limpiándose cada vez que peca de todo lo negativo que lo separa de ella.

Contra esta pecaminosidad existen preceptos y leyes de carácter positivo, por lo cual no es posible saber por la naturaleza misma del espíritu lo que es bueno y lo que es malo. De este modo, la ley divina es algo externo que, por tanto, debe hallarse en posesión de alguien; y el cuerpo de los sacerdotes se halla separado de los demás hombres, siendo él, exclusivamente él, el que conoce tanto la doctrina como los *medios de la gracia*, es decir, el modo como el individuo es, en el culto, un individuo religioso y puede adquirir la certeza de participar de lo divino. Y así como a la Iglesia, en relación con el culto, le corresponde como patrimonio externo la distribución de los medios de la gracia, se halla también en posesión de la dignificación moral de los actos de los individuos, en posesión de la conciencia [moral] y del saber en general; por donde lo más íntimo del hombre, su imputabilidad,

se halla en manos ajenas, entregada a otra persona, y el sujeto se ve despojado hasta en lo más íntimo de su "sí mismo".

La Iglesia sabe también lo que debe hacer el individuo: los pecados de éste deben ser conocidos, siendo otro, la Iglesia, quien los conoce; además, los pecados deben ser remitidos, y también esto se efectúa de un modo externo, mediante *bulas, ayunos*, flagelaciones, castigos, *peregrinaciones*, etc. Es, pues, una actitud de ausencia del "sí mismo" y del espíritu en cuanto al saber y al querer en las cosas más importantes y elevadas de la vida, lo mismo que en los actos más triviales.

Tales son las relaciones fundamentales de la exterioridad en la religión misma, de la que luego dependen las ulteriores determinaciones.

3. Esto nos obliga a determinar con mayor claridad, por fin, la relación *en el campo de la filosofía* misma; pero, en los pueblos bárbaros, el cristianismo sólo podía asumir esta forma del ser externo, y esto pertenece ya a la historia. Pues a la brutalidad y al espantoso salvajismo de esos pueblos sólo podía oponerse la servidumbre, llevándose a cabo la educación por esta vía. Bajo este yugo sirve la humanidad; no tuvo más remedio que pasar por esta cruel disciplina para elevar al plano del espíritu a las naciones germánicas.

Pero esta cruel servidumbre tiene un término, tiene una meta; es una infinita fuente y una elasticidad infinita que tienen como precio la libertad del espíritu. También los hindúes se hallan sujetos a esta servidumbre, pero ellos están irremisiblemente perdidos, sujetos a la naturaleza, identificados con la naturaleza, pero contrarios a ella de suyo.

Por tanto, el saber se ve limitado dentro de la Iglesia, pero también este saber tiene por firme fundamento una autoridad positiva; y dicha autoridad es uno de los rasgos fundamentales de esta filosofía, cuya *primera* determinación es, por tanto, la *falta de libertad*. El pensamiento no aparece aquí, por tanto, como si partiese de sí mismo y tuviese en sí mismo su fundamento, sino como un pensamiento esencialmente carente de "sí mismo" y dependiente de un contenido dado, de la doctrina eclesiástica, la cual, aun siendo de suyo especulativa, encierra también dentro de sí el modo de la existencia inmediata de los objetos exteriores.

En forma teológica, puede decirse que la Edad Media es, en general, el *imperio del Hijo,* no el del Espíritu, pues éste hállase aún en posesión del sacerdocio. El Hijo es lo que se distingue del Padre y se le concibe como atenido a esta distinción, de tal modo que el Padre, en Él, es solamente algo en sí, pero la unidad de am-

bos y sólo ella es el Espíritu, el Hijo como amor. Si nos detenemos indebidamente, por un momento, en esta distinción, sin establecer al mismo tiempo la identidad, vemos que el Hijo es lo otro, y es así como encontramos determinada la Edad Media.

El *carácter de la filosofía, en la Edad Media,* consiste, pues, *en segundo lugar,* en ser un pensar, un concebir, un filosofar sujeto a *premisas* absolutas, pues no es la idea pensante en su libertad, sino la idea pensante establecida bajo la forma de una exterioridad. Se da aquí en la filosofía, de este modo, el mismo carácter que en el panorama general de la situación; por eso hemos empezado recordando el carácter concreto, pues en todas las épocas hay una determinación especial que les imprime su sello.

La filosofía de la Edad Media encierra, pues, el principio cristiano, principio que es la suprema invitación a pensar, ya que las ideas son aquí totalmente especulativas. Uno de los aspectos de ello es que la idea sea captada con el corazón, llamando corazón al hombre individual. La identidad de lo individual inmediato y la idea estriba en que el Hijo, el mediador, sea conocido como *este* Hombre; tal es la identidad del Espíritu con Dios para el corazón, en cuanto tal. Pero este entronque mismo, por ser al mismo tiempo un entronque con Dios en Dios, es por tanto algo inmediatamente místico, especulativo; en ello va implícito, por tanto, un requerimiento a pensar, al que empiezan haciendo honor los Padres de la Iglesia primero y los escolásticos después.

Pero, *en tercer lugar,* en cuanto que se mantiene la contradicción entre la doctrina eclesiástica y el hombre mundano, el cual se remonta sobre la barbarie evidentemente a través del pensamiento, pero sin llegar a penetrar aún, con su sano sentido común, en la racionalidad, nos encontramos con que el modo de filosofar propio de esta época, en cuanto a la orientación del pensamiento formal, no presenta aún un contenido concreto. Nosotros podemos invocar el ánimo humano concreto, en el que encontraremos un presente vivo como lo que piensa y lo que siente; este pensamiento concreto tiene raíces en el pensamiento del hombre y forma la materia para su conciencia independiente. El pensamiento formal se orienta por ello y los extravíos y devaneos de la reflexión abstracta encuentran en esa conviencia una meta que les traza una frontera y los retrotrae a lo humano concreto. Pero las reflexiones de los escolásticos en torno a este contenido dependen, sin encontrar punto de apoyo, de las determinaciones del pensamiento formal, de la deducción; y lo que en ellos pueda encontrarse, en punto, por ejemplo, a las determinaciones referentes a las relaciones naturales, a las leyes de la naturaleza, etc., no

tiene aún su contrapartida en la experiencia, no se halla determinado aún por el sano sentido común. El contenido es también en este respecto algo carente de espíritu; y estas relaciones no espirituales son vueltas del revés y trasladadas a lo espiritual, en la medida en que es necesario seguir avanzando hacia las determinaciones de lo superior.

Estos tres puntos forman la fisonomía general de la filosofía en la época a que nos estamos refiriendo.

Examinemos ahora brevemente, entrando ya en el pormenor, los *momentos fundamentales* de esta filosofía. Generalmente, se hace arrancar la filosofía escolástica de la figura de *Juan Escoto Erigena*, que floreció hacia el año 860 y que no debe confundirse con Duns Escoto, que es posterior. No ha sido posible determinar con certeza la patria de Erigena: no se sabe si nació en Escocia o en Irlanda, pues si el nombre de Escoto es característico del primer país el de Erigena señala hacia el segundo. Es el primer pensador con quien se inicia ahora una verdadera filosofía, basada principalmente en las ideas de los neoplatónicos. Por lo demás, se conocían ya entonces algunas obras sueltas de Aristóteles, y entre los conocedores de ellas figuraba también Juan Escoto; pero el conocimiento del griego se hallaba todavía, por aquel entonces, muy poco extendido. Erigena revela algún conocimiento de esta lengua, del hebreo e incluso del árabe, sin que sea posible saber cómo llegó a adquirirlo. Tradujo también del griego al latín algunas obras de *Dionisio Areopagita*, filósofo griego de los últimos tiempos, perteneciente a la escuela alejandrina y que sigue, especialmente, las huellas de Proclo, tales como *De coelesti hierarchia* y otras, que Brucker (*Hist. crit. phil.* t. III, p. 521) llama *nugae et deliria Platonica*. Miguel Balbo, emperador de Constantinopla, había regalado estas obras, en el año 824, al emperador Ludovico Pío; Carlos el Calvo hizo que se las tradujera Escoto, quien se hallaba en su corte desde hacía bastante tiempo. De este modo llegó a conocimiento del Occidente algo de la filosofía alejandrina. El papa se enojó a propósito de estas obras con el rey Carlos y se quejó del traductor, a quien reprochaba que "no hubiese seguido la costumbre establecida de enviarle antes el libro para que lo aprobase". Posteriormente, Juan Escoto vivió en Inglaterra, donde dirigió una academia fundada en Oxford por el rey Alfredo.[2]

Escoto escribió también *obras* originales, que denotan cierta profundidad y agudeza, entre ellas una *Sobre la naturaleza y sus diversas ordenaciones (De naturae divisione)*. El Dr. *Hjort*, de

[2] Brucker, *Hist. crit. phil.* t. III, pp. 614-617; Buleo, *Hist. Universitatis Parisiensis*, t. I, p. 184.

Copenhague, ha publicado, en 1823, un extracto de las obras de Erigena. Juan Escoto aborda la empresa de filosofar al modo de los neoplatónicos, valiéndose del procedimiento del relato, no enteramente libre. Nos alegramos de encontrar en la manera de los relatos de Platón y también de Aristóteles un nuevo concepto que en comparación con la filosofía es además certero y profundo; pero todo está ya hecho. En Escoto, la teología no aparece aún basada en la exégesis y la autoridad de los Padres de la Iglesia; por eso la Iglesia rechazó muchas veces sus obras. Así, un concilio eclesiástico en Lyon puso el veto a las doctrinas de Erigena, diciendo: "Han llegado a nosotros las obras de un hombre charlatán y jactancioso que disputa acerca de la Providencia divina y la predestinación de una manera humana o, según él mismo se vanagloria, con argumentos filosóficos, *sin apoyarse en las Sagradas Escrituras ni invocar la autoridad de los Padres de la Iglesia,* sino atreviéndose a defender sus doctrinas por sí mismo y a fundamentarlas en sus propias leyes, sin someterse a los libros divinos ni a la autoridad de los Padres." [3]

De aquí que ya Escoto Erigena dijese: "*La verdadera filosofía es la verdadera religión,* y la verdadera religión la verdadera filosofía." [4] La división entre estos dos campos se establece más tarde. Escoto Erigena señala el punto de partida; pero no puede decirse que figure propiamente entre los escolásticos.

B) PUNTOS DE VISTA HISTÓRICOS GENERALES

La filosofía escolástica en sentido estricto se apega, por el contrario, a los dogmas de la Iglesia cristiana; el sistema eclesiástico que esta filosofía toma como base fué establecido ya desde antiguo por los concilios de la Iglesia, mientras que la fe de la Iglesia evangélica existía ya con anterioridad a estos concilios en que se apoya la Iglesia católica. Los pensamientos fundamentales y los intereses característicos y peculiares de los escolásticos son, de una parte, la disputa entre el nominalismo y el realismo y, de otra, la prueba de la existencia de Dios, manifestación ésta totalmente nueva.

1. Fundamentación de los dogmas sobre bases metafísicas

Los escolásticos esforzábanse, *en primer lugar,* en erigir sobre fundamentos metafísicos los dogmas de la Iglesia cristiana. To-

[3] Buleo, *Hist. Univ. Paris.* t. I, p. 182 (Tennemann, t. VIII, pp. 71 s.).

[4] *De praedestinatione.* Proemium. *(Veterum auctorum, qui IX saeculo de praedestinatione et gratia scripserunt, opera et fragmenta,* cura Gilb. Mauguin, París, 1650, t. I, p. 103).

das las doctrinas de la Iglesia son estudiadas y expuestas sistemáticamente desde este punto de vista. Pero la filosofía escolástica presenta, además, ramificaciones y modificaciones de esta doctrina, en que el sistema no podía servir de criterio decisivo. Aquellos mismos fundamentos y estos otros aspectos especiales se dejaban a cargo del razonamiento libre. Al principio, los teólogos se inspiran en la filosofía neoplatónica; no es difícil reconocer las trazas de esta escuela en los primeros y más puros escolásticos. Entre los posteriores se destacan especialmente las figuras de Anselmo y Abelardo.

a) *Anselmo.* Se trata de una figura muy honrada y prestigiosa entre quienes creen que las doctrinas de la Iglesia deben ser demostradas también en el campo del pensamiento. Nació en Aosta (Piamonte) hacia 1034, profesó como fraile en Bec, en 1060 y ya en 1093 lo vemos convertido en arzobispo de Cantorbery; murió en 1109.[5] Se esforzó en investigar y probar por la vía filosófica la doctrina de la Iglesia; de él se dice incluso que fué quien puso los fundamentos de la filosofía escolástica.

Por lo que se refiere a las *relaciones entre la fe y el pensamiento,* Anselmo dice lo siguiente: "Nuestra fe debe defenderse con las armas de la razón contra los impíos y no contra los que se glorian con el nombre de cristianos; ya que de éstos se exige, con razón, que se mantengan inquebrantablemente fieles a las obligaciones asumidas con el bautismo. A aquéllos, en cambio, es necesario demostrarles con argumentos de razón cuán irracionalmente disputan con nosotros. El cristiano debe llegar a la razón por la fe, y no a la fe por la razón; y menos aún si no acierta a comprender que la fe debe ser su punto de partida. Si acierta a penetrar en el conocimiento, se alegrará con ello; en otro caso, no hará sino adorar."[6]

En su tratado *Cur Deus homo* (I, 2), obra rica en especulaciones, expresa de un modo muy notable la totalidad de su pensamiento. "Considero una negligencia el que, aun manteniéndonos firmes en nuestra fe, no nos preocupemos también por llegar a comprender lo que creemos." Hoy se considera esto como un acto de soberbia, reputándose el saber inmediato y la fe como superiores al conocimiento. Pero Anselmo y los escolásticos proponíanse como meta precisamente lo contrario.

Desde este punto de vista, podemos ver en Anselmo de Cantorbery, de un modo muy especial, al fundador de la teología es-

[5] Tennemann, t. VIII, secc. 1, pp. 115, 117.
[6] *Anselmi Epist.* XLI, lib. II. (Tennemann, t. VIII, secc. 1, pp. 159 *s.*).

colástica. El pensamiento de la necesidad de probar con un simple razonamiento lo que se creía —a saber, la existencia de Dios— no le dejaba tranquilo ni de día ni de noche y le torturó durante mucho tiempo. Al principio, le pareció que era una tentación del demonio aquella obsesión de querer demostrar las verdades divinas por medio de la razón, y llegó a sentir un gran temor y una viva angustia hasta que, por último, con la ayuda de Dios logró lo que se proponía en su *Proslogium*.[7]

Nos referimos a la llamada prueba ontológica de la existencia de Dios, establecida por Anselmo y que tan famoso había de hacerle. Esta prueba era mencionada hasta los tiempos de Kant en la serie de las pruebas, y lo es todavía hoy por parte de quienes no han llegado a situarse aún en el punto de vista kantiano. Difiere de lo que encontramos y leemos en los autores antiguos: Dios —se dice, en efecto— es el pensamiento absoluto, en cuanto objetivo, pues siendo las cosas en el mundo contingentes no pueden ser lo verdadero en y para sí, sino que esto es lo infinito. Además, los escolásticos conocían, sin duda alguna, por la filosofía aristotélica la tesis metafísica de que la potencia no es nada para sí, sino que se identifica pura y simplemente con el acto. Sin embargo, más tarde se manifiesta en Anselmo *la contraposición entre el pensamiento mismo y el ser*. Es curioso que sólo ahora, a través de la Edad Media y el cristianismo, y no antes, se fijaran como los extremos infinitos, lo mismo en la representación que en la abstracción pura, el concepto general y el ser, cobrándose así conciencia de la suprema ley; ello equivale a cobrar conciencia de la suprema sima, de la suprema contradicción.

No obstante, el desdoblamiento, como tal, no fué superado, a pesar de que Anselmo intentó también combinar los dos aspectos. Sin embargo, mientras que hasta él se consideraba a Dios como el ser absoluto, atribuyéndosele lo general como un predicado, con Anselmo comienza la trayectoria contraria: la del ser como predicado, en que la idea absoluta empieza estableciéndose como el sujeto, pero como el sujeto del pensamiento. De este modo, aunque de una parte el ser de Dios se abandone como la premisa primordial de que se parte y se establezca como un ser pensado, la conciencia de sí está en camino de retornar a sí misma. Surge así la pregunta: ¿Dios *existe*?, mientras que, visto el problema desde el otro lado, la pregunta era ésta: ¿*Qué* es Dios?

La prueba ontológica, que es la primera prueba verdaderamente metafísica de la existencia de Dios, tomaba por consiguiente

[7] Tennemann, t. VIII, secc. 1, p. 116; Eadmero, *De vita Anselmi* (incluída en las *Obras* de Anselmo editadas por Gabriel Gerberon, 1721), p. 6.

el giro de que Dios, como la idea de la Esencia que resume en sí misma toda la realidad, lleva dentro de sí también la realidad del ser; esta prueba se deriva, pues, del concepto de Dios según el cual es la esencia general de las esencias. El contenido de este razonamiento, tal como Anselmo lo expone (*Proslogium*, cap. 2), es el siguiente:

"Una cosa es que algo se halle en el entendimiento y otra cosa distinta comprender que existe. También el ignorante (*insipiens*) llegará al convencimiento de que existe en el pensamiento algo por encima de lo cual no cabe pensar nada más grande; pues tan pronto como lo escucha lo comprende, y todo lo que se comprende se halla en el entendimiento. Ahora bien, aquello por encima de lo cual no cabe pensar nada más grande es evidente que no puede residir solamente en el entendimiento. Pues si se considerase simplemente como algo pensado, podría admitirse también su ser, lo cual sería ya algo superior [que lo puramente pensado]. Por tanto, si aquello por encima de lo cual no cabe pensar nada más grande se diese solamente en el entendimiento, tendríamos que sería, en realidad, algo por encima de lo cual podría pensarse algo más grande. Pero esto es, en verdad, imposible; existe pues, sin duda alguna, algo por encima de lo cual no cabe pensar nada más grande, tanto en el entendimiento como en la cosa misma."

La suprema representación no puede darse solamente en el entendimiento; para ello tiene, además, que existir. Por donde el ser se subsume superficialmente bajo lo general de la realidad, lo que vale tanto como decir que, en este sentido, el ser no entra en contradicción con el concepto. Y esto es perfectamente exacto; lo que ocurre es que no se pone de manifiesto la transición en que el entendimiento subjetivo va levantándose a sí mismo. Y es aquí precisamente donde reside el problema en que se concentra todo el interés. Cuando *se predica* la realidad o lo perfecto, estableciéndolo como lo que aún no *es*, se trata de un algo pensado y más bien contrapuesto al ser, que de algo bajo lo que éste aparezca subsumido.

Esta argumentación pudo valer hasta Kant, y en ella se trasluce la tendencia, la aspiración a fundamentar la doctrina de la Iglesia por medio de la razón. Esta contraposición del ser y el pensar es el punto de partida de la filosofía: lo absoluto, lo que encierra dentro de sí las dos contradicciones; un concepto, según Spinoza, que incluye dentro de sí su ser.

Pero contra Anselmo hay que objetar que en ello va implícito el modo lógico formal del entendimiento, la trayectoria del razo-

namiento escolástico; el contenido es indudablemente exacto, pero la forma es defectuosa. En efecto, en primer lugar se da por supuesto como el *prius* el criterio del "pensamiento de algo supremo". En segundo lugar, se admiten dos cosas pensadas, una que es y otra que no es; el objeto solamente pensado sin ser es, según esto, algo tan imperfecto como el que, por el contrario, solamente es sin ser pensado. En tercer lugar, tenemos que también lo supremo debe ser. Ahora bien, lo supremo, la pauta por la que ha de medirse lo demás, no deberá ser una simple premisa como la que encontramos establecida en el concepto de lo más perfecto, como la premisa de un contenido que es *pensamiento* y, al mismo tiempo, *es*.

Este verdadero contenido, la unidad del ser y el pensar, es, por tanto, indudablemente el verdadero contenido; pero como Anselmo sólo lo tiene presente bajo la forma del entendimiento resulta que las contradicciones sólo aparecen como idénticas y medidas por esta pauta en una tercera determinación —lo supremo—, la cual, en ese sentido, existe como regla al margen de ellas. Ello lleva implícito el que lo que se tiene primeramente es el pensamiento subjetivo y, como algo distinto de ello, el ser. Concedemos que cuando pensamos un contenido (siendo indiferente que se trate de Dios o de cualquier otro), puede darse el caso de que este contenido no sea. La determinación de "algo pensado que no es" es subsumida bajo aquella regla y no aparece adecuada a ella. Reconocemos que lo verdadero es lo que no es simplemente pensamiento, sino también ser. Pero aquí no se habla de esta contraposición. Es cierto que Dios sería imperfecto si fuese simplemente pensamiento y no encerrase también la determinación del ser. Sin embargo, en relación con Dios no debemos considerar el pensamiento, en modo alguno, como algo puramente subjetivo; el pensamiento es aquí el pensamiento absoluto, puro, por lo cual debemos atribuirle también la determinación del ser. Y, a la inversa, si Dios fuese solamente ser, si no se concibiese como conciencia de sí mismo, no sería Dios, es decir, un pensamiento que se piensa.

Kant, por el contrario, combate y rechaza la prueba anselmiana de la existencia de Dios —y el mundo entero ha acabado siguiendo sus huellas, en esto— por partir de la premisa de que la unidad del ser y el pensar es lo más perfecto. Y lo que hoy día pone de manifiesto Kant, a saber: que el ser y el pensar son dos cosas distintas y que con el pensamiento no se establece todavía, en modo alguno, lo que es, fué criticado ya entonces por un fraile llamado Gaunilo, quien escribió en contra de esta prueba de Anselmo de Cantorbery un *Liber pro insipiente*, que dió motivo a que

el propio Anselmo contestara con su *Liber apologeticus adversus insipientem*.[8]

Kant dice, a este propósito (*Kritik der reinen Vernunft*, 6ª ed., p. 464): No porque pensemos en cien táleros incluye esta representación la existencia de esta suma. Y esto es evidentemente exacto: una simple representación no *es* aún, pero no es tampoco un contenido verdadero, sino que lo que no *es* es simplemente una representación falsa. Y aquí no hablamos de esta clase de representaciones, sino del pensamiento puro; y la distinción entre uno y otros no constituye ninguna novedad, pues ya era perfectamente conocida de Anselmo. Dios es lo infinito, lo mismo que el alma y el cuerpo, el ser y el pensamiento se hallan eternamente unidos; es ésta la definición especulativa, la definición verdadera de Dios. Por tanto, a la prueba que Kant critica y que, por su modo de ser, sigue siendo usual todavía hoy, sólo le falta una cosa: esta conciencia de la unidad del pensar y el ser en lo infinito, la cual tiene necesariamente que constituir el punto de partida.

Otras pruebas, por ejemplo la cosmológica, que parte del carácter contingente del mundo para inferir de él la existencia de una Esencia absoluta, no llegan con ello al fondo de la idea de la Esencia absoluta como espíritu, ni tienen la conciencia de que se trata de algo pensado. La antigua prueba físico-teológica, que ya encontramos en Sócrates, basada en la belleza, en la ordenación y en los fines orgánicos del universo, presupone evidentemente un entendimiento, un pensamiento más rico de la Esencia absoluta, aunque no el ser indeterminado; pero en esta prueba no se tiene tampoco la conciencia de que Dios es la idea.

Además, ¿qué clase de entendimiento es Dios? Otro y más inmediato, en cuyo caso este espíritu es para sí. Es asimismo desorden, razón por la cual debe concebirse como tal algo distinto de este orden manifiesto de la naturaleza. Pero, de inquirir la existencia de Dios, de convertir su modo objetivo en un predicado y saber así que Dios es una idea, a la conciencia de que la esencia absoluta Yo = Yo, la conciencia de sí pensante —no como predicado, sino de tal modo que cada Yo pensante sea el momento de esta conciencia de sí—, media todavía un paso considerable. Aquí, donde vemos manifestarse esta forma por vez primera, la Esencia absoluta debe considerarse simplemente como el más allá de la conciencia finita; esto es lo nulo para sí mismo y no ha llegado a captar aún el sentimiento de sí mismo. Abriga toda suerte de pensamientos acerca de las cosas, pero el "ser cosa" [*Dingheit*]

[8] Gaunilo, *Liber pro insipiente*, cap. 5; Tennemann, t. VIII, secc. 1, p. 139; Brucker, *Hist. crit. phil.* t. III, p. 665.

mismo no es, para él, más que uno de estos predicados; pero no por ello ha retornado aún a sí mismo ni sabe nada de la Esencia, sino solamente de sí.

De este modo, dice Tennemann (t. VIII, secc. 1, p. 121), "sienta Anselmo el primer fundamento formal de la teología escolástica"; sin embargo, este fundamento existía ya antes, sólo que con fines más limitados y con vistas a dogmas especiales, como aún en Anselmo. Las obras de este pensador denotan profundidad y espíritu; y no cabe duda de que alentó la filosofía de los escolásticos, al combinar la teología con la filosofía. Podemos, pues, afirmar que la teología de la Edad Media se halla a mucha más altura que la de los tiempos modernos; los católicos no han sido nunca tales bárbaros que no hayan penetrado con el pensamiento en las verdades eternas, que no hayan procurado captarlas filosóficamente. Es éste uno de los aspectos que conviene destacar en la figura de Anselmo de Cantorbery; el otro es que en él aparece captada aquella suprema contraposición del pensar y el ser.

b) *Abelardo.* Guarda una estrecha relación con Anselmo de Cantorbery la figura de *Pedro Abelardo,* ya que ambos contribuyeron preferentemente a introducir la filosofía en el campo de la teología. Abelardo vivió alrededor de 1100, de 1079 a 1142. Se hizo famoso por su erudición, pero alcanzó todavía mayor celebridad en el mundo sentimental por sus amores con Eloísa y las vicisitudes de su vida.[9] Logró considerable fama después de Anselmo y trató del mismo modo que éste la doctrina de la Iglesia, procurando demostrar, sobre todo, el dogma de la Trinidad por la vía filosófica. Tuvo su cátedra en París. Como Bolonia para los juristas, París era, en aquel tiempo, el centro de las ciencias y de los estudios para los teólogos, la sede de la teología filosofante de la época. Abelardo llegó a ver en su aula más de mil oyentes. La ciencia teológica y las especulaciones filosóficas en torno a ella era, en Francia (como la jurisprudencia en Italia), un momento fundamental de extraordinaria importancia para el desarrollo espiritual del país y que, hasta ahora, no ha sido tenido en cuenta como se merece.

Existía la idea de que la filosofía y la religión son una y la misma cosa, como en efecto lo son en y para sí. Sin embargo, pronto se llegó a la distinción de que "algunas cosas que son verdad en filosofía pueden ser falsas en teología", si bien la Iglesia negó esto. Tennemann (t. VIII, secc. 2, pp. 460 *s.*) cita estas palabras, to-

[9] Tiedemann, *Geist der speculativen Philosophie,* t. IV, p. 277; Brucker, *op. cit.,* t. III, p. 762.

madas de un rescripto del obispo Esteban: "Dicen que tales o cuales cosas son verdad en filosofía, pero no con arreglo a la fe católica, como si existiesen dos verdades contradictorias y en las sentencias de los málditos paganos pudiera existir una verdad en pugna con la que enseñan las Sagradas Escrituras".

Al establecerse en 1270, en la universidad de París, la separación de las cuatro facultades, desglosando la filosofía de la teología, se ordenó a los maestros universitarios, al mismo tiempo, que se abstuvieran de poner en tela de juicio o de someter a sus disputas los principios teológicos de la fe.[10]

2. Exposición metódica de los dogmas de la Iglesia

Un aspecto ulterior es el de la forma más determinada y precisa que asume la teología escolástica; surge así, ahora, en una *segunda* dirección de la filosofía escolástica, la tendencia fundamental a dar a los dogmas de la Iglesia cristiana un sentido sistemático, poniéndolos al mismo tiempo en relación con todos aquellos fundamentos metafísicos. Se exponen éstos, a propósito de todas las doctrinas, al lado de los fundamentos en contrario, de tal modo que la teología se convierte, así, en un sistema científico. Antes, en cambio, la enseñanza eclesiástica, dentro del marco de la formación general del sacerdocio, se limitada a exponer uno tras otro los dogmas de la fe, recopilando en torno a cada tesis, principalmente, los pasajes correspondientes de San Agustín y de otros Padres de la Iglesia.

a) *Pedro Lombardo.* Los hombres que llevaron a cabo esta obra fueron, en *primer lugar,* Pedro de Novara, en Lombardía, que vivió a mediados del siglo XII y a quien podemos considerar como el fundador de este método; murió en 1164. *Pedro Lombardo* levantó un edificio sistemático de teología escolástica que se mantuvo en pie durante varios siglos, sirviendo de fundamento a la dogmática de la Iglesia. Compuso, con este fin, sus *Quatuor libri sententiarum,* que valieron al autor el nombre de *Magister sententiarum,* pues era costumbre, en aquel tiempo, poner a todo erudito escolástico un predicado propio y característico de su doctrina, tal como el de *Doctor acutus, invincibilis, sententiosus, angelicus,* etc. Este mismo título fué empleado para sus obras por otros autores; por ejemplo, Roberto Pulleyn escribió sus *Sententiarum libros octo.*[11]

[10] Tennemann, t. VIII, secc. 2, pp. 457 *s.*
[11] Brucker, *Hist. crit. phil.* t. III, pp. 764-768.

Pedro Lombardo compiló las determinaciones fundamentales de la doctrina eclesiástica tomándolas de los concilios y los Padres de la Iglesia, y añadiendo una serie de preguntas y discusiones sutiles en torno a circunstancias particulares que ocupaban a la escuela y eran, por aquel entonces, objeto de polémicas y disputas. Él mismo se ocupaba de dar respuesta a estas preguntas, pero oponiendo otros fundamentos en contrario; y sus respuestas dejan, con frecuencia, la cosa envuelta en las nubes de lo problemático, sin disipar las dudas, en realidad. Se enumeran y exponen, pues, los fundamentos en pro y en contra; también los Padres de la Iglesia se contradicen, ya que ofrecen multitud de pasajes probatorios en apoyo de un punto de vista y del contrario. Fueron surgiendo, así, *theses,* tras las tesis *quaestiones,* en seguida *argumenta,* frente a ellas *positiones* y, por último, *dubia,* según que las palabras se interpretasen en este o en el otro sentido o se tomase partido por esta o la otra autoridad. Pero siempre siguiendo un método en la discusión.

Este punto de mediados del siglo XII es, desde todos los puntos de vista, la época en que la escolástica se generaliza como teología erudita. El libro de Pedro Lombardo fué comentado a lo largo de toda la Edad Media por los *doctores theologiae dogmaticae,* considerados ahora como los defensores y mantenedores públicos de la doctrina de la Iglesia, al paso que el sacerdocio velaba por la salvación de las almas. Estos doctores a que nos referimos gozaban de gran autoridad, celebraban sínodos, criticaban y condenaban como heréticas éstas y aquellas doctrinas, éstos y aquellos libros, etc., en dichos sínodos o en la Sorbona, una sociedad que, integrada por doctores de éstos, funcionaba en la universidad de París. Estas reuniones pueden ser consideradas como asambleas de la Iglesia, como una especie de congregaciones paternales reunidas para velar por la pureza de la doctrina cristiana.

En ellas fueron rechazadas, especialmente, las obras de los místicos, tales como las de *Amalrico* y de su discípulo *David de Dinanto,* cuya concepción, semejante en esto a la de Proclo, giraba en torno a la unidad. Amalrico, condenado como hereje en 1204, decía, por ejemplo: "Dios lo es todo, Dios y la criatura no son cosas distintas; en Dios se hallan todas las cosas, pues Dios es la Sustancia general y una." David, por su parte, afirmaba: "Dios es la materia primera; todo es uno con arreglo a la materia, y Dios es precisamente esta unidad." Y dividía todas las cosas en tres clases: cuerpos, almas y sustancias inmateriales eternas o espíritus: "El principio indivisible de las almas es el νοῦς, el de los espíritus Dios. Estos tres principios son idénticos, y por eso todas

las cosas son, en cuanto a la esencia, una y la misma." Sus libros fueron quemados.[12]

b) *Tomás de Aquino.* El *segundo* de los autores de este grupo, tan famoso por lo menos como Pedro Lombardo, es *Tomás de Aquino,* descendiente de la familia condal de los Aquinos y que nació en 1224, en el castillo paterno de Roccasecca, del reino de Nápoles. Ingresó en la orden de los dominicos y murió en 1274, durante un viaje para asistir a un concilio en Lyon. Poseía un conocimiento extensísimo de la teología y de Aristóteles y se le conocía con los nombres de *Doctor angelicus* y *Doctor communis,* considerándosele como a un segundo San Agustín. Era discípulo de Alberto Magno; escribió algunos comentarios sobre Aristóteles y Pedro Lombardo y compuso también una *Summa theologica* (es decir, un estudio sistemático), que le dió una fama extraordinaria, al igual que sus otros escritos, convirtiéndose en un libro fundamental de toda la teología escolástica.[13] Es cierto que en él se encuentran también algunas cosas formales de tipo lógico, pero no sutilezas dialécticas, sino concienzudos pensamientos metafísicos en torno a la teología y a la filosofía en toda su extensión.

Tomás de Aquino formula también preguntas, respuestas y dudas y señala el punto en torno al cual gira la solución de los problemas. En lo fundamental, la teología escolástica se dedica, desde entonces, a citar la *Summa* del Aquinatense. Lo fundamental consistía en sistematizar filosóficamente la teología y llevarla adelante. Pedro Lombardo y Tomás de Aquino son los autores más famosos desde este punto de vista y sus obras sirvieron durante largo tiempo de base a todas las demás elaboraciones eruditas. Tomás de Aquino funda sus doctrinas en las formas aristotélicas, en la de lo sustancial *(forma substantialis),* análoga a su entelequia (ἐνέϱγεια). Acerca de la teoría del conocimiento, dice: las cosas materiales se componen de forma y materia; el alma lleva dentro de sí la forma sustancial de la piedra.[14]

c) *Juan Duns Escoto.* El *tercero* de los pensadores a que nos referíamos más arriba, famoso por haber desarrollado de un modo formal la teología filosófica, es *Duns Escoto,* llamado el *Doctor subtilis,* miembro de la orden franciscana; había nacido en Duns-

[12] Tennemann, t. VIII, secc. 1, pp. 317, 325; Brucker, *Hist. crit. phil.* t. III, p. 688; Tomás de Aquino, *In IV libros sentent.* L. II, Dist. 17. Qu. 1, art. 1; Alberto Magno, *Summa Theol.* Pars I, Tract. IV, Qu. 20 (Opera, t. XVII, p. 76).

[13] Tennemann, t. VIII, secc. 2, pp. 550-553; Brucker, *op. cit.*, p. 802.

[14] Tennemann, t. VIII, secc. 2, pp. 554-561.

ton, condado de Northumberland, y llegó a tener, sucesivamente, hasta treinta mil oyentes. Se trasladó a París en 1304 y en 1308 cambió su residencia a Colonia, como doctor de la nueva universidad fundada allí. Fué recibido con gran solemnidad, pero murió en esta ciudad, a poco de instalarse en ella, de un ataque de apoplejía, sin embargo, según se refiere, fué enterrado vivo. Dícese que vivió solamente 34 años, según otros 43 y según algunos 63, pues no se conoce el año de su nacimiento.[15]

Escribió algunos comentarios sobre el *Magister sententiarum* que le valieron fama de sutilísimo pensador; comienza por la prueba de la necesidad de una revelación sobrenatural frente a la simple luz de la razón.[16] Se le llegó a llamar, por razón de su sutileza, el *deus inter philosophos*. Fué objeto de los mayores elogios imaginables. Así, se dijo de él: "Desarrolló la filosofía hasta tal punto que habría podido considerársele como su fundador si él mismo no la hubiese descubierto con anterioridad; *conocía* de tal modo los *misterios* de la fe, que casi no tenía que *creerlos*; los secretos de la Providencia como si hubiese penetrado en ellos, las cualidades de los ángeles como si él mismo fuese un ángel; y, en pocos años, escribió tanto que, apenas si un hombre puede llegar a leerlo en toda una vida, ni casi nadie alcanzaría a entenderlo." [17]

Parece, a juzgar por todos los testimonios existentes, que Duns Escoto contribuyó con nuevos fundamentos en pro y en contra al método escolástico de la disputa y a la materia del mismo, hasta llevarlo a su culminación; su modo consiste en añadir a cada sentencia una larga serie de *distinctiones*, *quaestiones*, *problemata*, *solutiones*, y *argumenta pro et contra*. Y como además refutaba sus argumentaciones en la misma serie, todo volvía a confundirse y embrollarse; por eso se le considera como el fundador del método que podríamos llamar *quodlibetano*. Llamábanse *Quodlibeta* a las colecciones de estudios mezclados sobre diversos temas sueltos, examinados por el procedimiento corriente de la disputa, que consiste en hablar acerca de todo, sin ningún orden sistemático y sin llegar a construir ningún todo armónico; los otros escribían, por el contrario, *summas*, es decir, estudios sistemáticos.

El latín de Duns Escoto es muy bárbaro, pero se presta bastante bien para la claridad filosófica; en él nos encontramos con

[15] Brucker, *Hist. crit. phil.* t. III, pp. 825-828; Buleo, *Hist. Univ. Paris.* t. IV, p. 970.

[16] Duns Escoto, *In Magistrum sententiarum*. Proemium (Tennemann, t. VIII, secc. 2, p. 706).

[17] Brucker, *Hist. crit. phil.* t. III, p. 828, y not. de Sancrucio.

una multitud interminable de nuevas expresiones, palabras y frases.

3. Conocimiento de las obras de Aristóteles

Debemos señalar ahora una *tercera* tendencia, nacida de la circunstancia histórica puramente externa de que, a fines del siglo XII y comienzos del XIII, los teólogos occidentales empezaron a adquirir, de un modo más general, a través de las traducciones del arábigo al latín, el conocimiento de las obras de Aristóteles y de sus comentadores griegos y árabes, obras y comentarios que, a partir de ahora, utilizan desde muchos puntos de vista y comentan a su vez. La adoración, la admiración por Aristóteles y el prestigio de este pensador antiguo llegan ahora a su punto culminante.

a) *Alejandro de Hales.* El primer autor en quien se manifiesta este conocimiento de Aristóteles y de los árabes es *Alejandro de Hales* († en 1245), el *Doctor irrefragabilis.* La trayectoria anterior de este conocimiento ha sido señalada ya *(supra,* p. 103). Hasta ahora, el conocimiento de Aristóteles había sido muy somero y, durante muchos siglos, se limitó, como veíamos *(supra,* p. 104), a su *Lógica,* a través de Boecio, San Agustín y Casiodoro, que era todo lo que se había salvado de los tiempos antiguos; sólo en Escoto Erigena (v. *supra,* pp. 122 *s.*) nos encontramos con un conocimiento, siquiera fuese aislado, del pensamiento griego.

España, bajo los árabes, conoció un florecimiento extraordinario de las ciencias, y la universidad de Córdoba, sobre todo, se convirtió en el centro de la erudición de aquel tiempo; muchos estudiosos del Occidente hacían el viaje a aquella ciudad española, y ya del papa Silvestre II, conocido anteriormente por el nombre de Gerberto, sabemos que huyó a España, siendo monje, para estudiar con los árabes.[18] Éstos dedicábanse, especialmente, al cultivo de la ciencia médica y de la alquimia. Los médicos cristianos ampliaban allí sus estudios cerca de maestros judeo-arábigos.

Las dos obras de Aristóteles cuyo conocimiento se difundió principalmente por esta vía fueron la *Metafísica* y la *Física,* de las que se sacaron diversos extractos *(summae).* La lógica y la metafísica aristotélicas fueron desarrolladas ahora hasta el máximo, en interminables distinciones, y reducidas a peculiares formas intelectivas silogísticas, que servían principalmente de base para el tratamiento de las materias estudiadas; esto contribuyó a que se

[18] Trithemius, *Annal. Hirsaugiens.,* t. I, p. 135.

acentuase todavía más la sutileza dialéctica, al paso que lo verdaderamente especulativo de Aristóteles era relegado a último plano por el espíritu de la exterioridad, que era también, por tanto, el de la ausencia de razón.

El emperador Federico II Hohenstaufen ordenó luego que fuesen traídos de Constantinopla y traducidos al latín una serie de libros de Aristóteles. Es cierto que, al principio, cuando aparecieron las obras de Aristóteles, la Iglesia opuso cierta resistencia; en un sínodo eclesiástico celebrado en París en 1209 fué prohibida la lectura de la *Metafísica* y la *Física*, así como de los extractos de estas obras, y toda lectura y explicación en torno a ellas. En 1215 hizo un viaje a París el cardenal Roberto Corceo, visitando aquella universidad; con este motivo ordenó que en sus cátedras se organizasen cursos normales sobre las obras dialécticas de Aristóteles; prohibió, sin embargo, que los maestros explicasen la *Metafísica* y la filosofía de la naturaleza de este autor, así como también los extractos de estas obras y, además, las doctrinas de los heréticos Dinanto y Amalrico y la del español *Mauricio*. El papa Gregorio, en una bula dirigida a la universidad de París en 1231, sin citar la *Metafísica*, prohibió como base de enseñanza los libros de la *Física*, mientras éstos no fuesen examinados y expurgados de todo error. Pero más tarde, en 1366, nos encontramos con una manifestación de la tendencia contraria: con dos cardenales que ordenan que nadie pueda llegar a ser *magister* sin haber estudiado los libros prescritos de Aristóteles, entre los que figura la *Metafísica*, y haber demostrado la capacidad necesaria para explicarlos.[19] Pero es mucho más tarde, ya muy extendida la literatura griega en general, cuando se profundiza en el conocimiento de las obras aristotélicas en sus textos griegos.

b) *Alberto Magno*. Entre los que se distinguieron especialmente por los comentarios de las obras de Aristóteles hay que señalar el nombre de *Alberto Magno*, el más famoso escolástico alemán, de la familia noble de los Bollstädt; el apelativo de Magno debía de ser un complemento familiar de su nombre o un adjetivo debido a la fama. Nació en Lauingen sobre el Danubio (Suabia) en 1193 o 1205, habiendo estudiado primeramente en Padua, donde todavía se enseña al viajero su cuarto de estu-

[19] Brucker, *Hist. crit. phil.* t. II, pp. 779, 697; Tennemann, t. VIII, secc. 1, pp. 353-359, e *ibid.* nota 3 (cfr. Jourdain, *Geschichte der Arist. Schriften im Mittelalter* ["Historia de los escritos aristotélicos en la Edad Media"], trad. de Stahr, pp. 165-176); Buleo, *Hist. Univ. Paris.* t. III, pp. 82, 142; Launoy, *De varia Arist. in Academ. Paris. fortuna*, cap. IX, p. 210.

dio. Profesó en la orden de los dominicos el año 1221, viviendo a partir de entonces en la ciudad de Colonia, como provincial de la orden en Alemania; murió en 1280. Cuéntase de él que, en su juventud, no había dado muestras de gran inteligencia, hasta que un día, según una leyenda, se le apareció la Virgen María acompañada de otras tres bellísimas señoras, incitándolo al estudio de la filosofía, descargándolo de su torpeza de espíritu y prometiéndole que llegaría a ser una lumbrera de la Iglesia y se mantendría fiel a su fe, a pesar de su ciencia.

Así fué, en efecto, pues cinco años antes de su muerte se olvidó por completo de su ciencia, para entregarse de nuevo a la simpleza y a la ortodoxia de sus años de la primera juventud, estado en que murió. De aquí que diera origen al antiguo proverbio: "Alberto dejó de ser un asno para convertirse rápidamente en un filósofo, y con la misma rapidez se convirtió de filósofo en asno." Entre su ciencia se incluía especialmente la magia, pues, a pesar de ser completamente extraña a la verdadera escolástica, la cual se mantenía de espaldas a la naturaleza, Alberto Magno se ocupaba de las cosas naturales e inventó, entre otras cosas, una máquina parlante que infundía pavor a su discípulo Tomás de Aquino, quien intentó, incluso, destruirla, viendo en ella la mano del diablo. Y asimismo se consideraba como cosa de brujería el que, en pleno invierno, hubiese recibido y agasajado a Guillermo de Inglaterra en un jardín lleno de flores,[20] a pesar de que el jardín de invierno de Fausto nos parece algo completamente natural.

Alberto escribió muchísimo, y aún se conservan de él veintiún obras en folio. Escribió sobre Dionisio el Areopagita, comentó al *Magister sententiarum*, era hombre versado por igual en el conocimiento de los árabes y los rabinos y en el de las obras aristotélicas, a pesar de no saber una palabra de griego ni de árabe. Escribió también acerca de la *Física* de Aristóteles. Encontramos en él un curioso ejemplo del defectuoso conocimiento de la historia de la filosofía. Deriva el nombre de "epicúreo" (*Opera*, t. V, pp. 530 *s.*) del hecho de que estos filósofos descansaban sobre la piel, es decir, desnudos (ἐπὶ, *cutem*), y también de *cura, curare*, porque se preocupaban de muchas cosas inútiles (*supercurantes*). A los estoicos, por otra parte, se los representa como a nuestros muchachos de los coros: eran, según la definición que de ellos da, gentes que se dedicaban a componer canciones (*facientes cantinelas*) y a vagar y haraganear por los pórticos; dice además, en un tono muy eru-

[20] Brucker, *Hist. crit. phil.* t. III, pp. 788-798.

dito, que los primeros filósofos escondieron su filosofía en la poesía y que cantaban sus versos en los pórticos; por eso les llamaban "portiquistas" *(stoici)*. Dice Gassendi *(Vita Epicuri*, I, cap. 11, p. 51) que Alberto Magno consideraba como los primeros epicúreos a Hesíodo, un tal Atalio o Acalio (de quien no sabemos absolutamente nada), Cecina, a quien otros llaman Tetino, amigo de Cicerón, e Issaco, un filósofo israelita. No es posible saber en qué se apoyaba para ello. Entre los estoicos clasificaba Alberto, con un criterio ciertamente original, a pensadores como Espeusipo, Platón, Sócrates y Pitágoras. Estas anécdotas nos dan una idea bastante aproximada de cuál era el estado de la cultura en aquella época.

4. La antítesis de realismo y nominalismo

Un *cuarto* aspecto que debe ser tenido en cuenta aquí es un punto de vista fundamental que interesó mucho a la Edad Media: el del peculiar problema filosófico cifrado en la polémica entre *realistas* y *nominalistas* y que llena casi toda la época del escolasticismo. En términos generales, podemos decir que esta disputa versa en torno a la antítesis metafísica de lo general y lo individual. Preocupó a la filosofía escolástica por espacio de varios siglos, y ello, hay que reconocerlo, honra mucho a estos pensadores. Se distingue entre los antiguos y los nuevos nominalistas y realistas, pero la historia de los realistas y los nominalistas es, por lo demás, bastante oscura; estamos mejor informados acerca de lo teológico que en cuanto a este aspecto del problema.

a) *Roscelino*. Los orígenes de esta disputa se remontan hasta el siglo XI. El primer nominalista es *Roscelino*; y el famoso Abelardo, aunque aparezca como adversario suyo, puede ser considerado igualmente como nominalista. Roscelino escribió también en contra de la Trinidad y fué condenado por herético en una asamblea eclesiástica celebrada en Soissons en 1092; pero ya para aquel entonces era muy poca su influencia.[21]

Trátase de lo *general* en términos absolutos *(universale)*, del género, de la esencia de las cosas, de lo que Platón llamaba la idea, por ejemplo: el ser, la humanidad, el animal. Los sucesores de Platón afirmaban el ser de estos universales; aislando luego esto, se llegaba también, por ejemplo, al concepto o a la cualidad de mesa, como algo real (v. t. II, p. 160). Cuando nos represen-

[21] Anselmo, *De fide trinitatis*, caps. 2-3; *Epist.* XLI, lib. 11; Tennemann, t. VIII, secc. 1, p. 158.

tamos una cosa y decimos, v.gr., que "es azul", formulamos algo universal. Pues bien, la disputa entre realistas y nominalistas giraba en torno a si estos universales eran, en efecto, algo real, algo en y para sí al margen del sujeto pensante e independientemente de las cosas *aisladas* existentes, de tal modo que existiesen en éstas independientemente de la individualidad de la cosa y de un modo sustantivo los unos con respecto a los otros, o si, por el contrario, lo universal era algo puramente nominal, algo que sólo existía en la representación subjetiva, un ente del pensamiento y nada más.

Quienes afirmaban que los universales eran, fuera del sujeto pensante y aparte de las cosas aisladas, un algo real y existente y que la esencia de las cosas era simplemente la idea, recibían el nombre de realistas, en una acepción que era, en rigor, la inversa de lo que hoy llamamos realismo. En efecto, esta expresión tiene hoy el sentido contrario, a saber: el de que las cosas, tal y como son, de un modo inmediato, gozan de una existencia real; frente al realismo, así concebido, aparece el idealismo, nombre que se dió con posterioridad a la filosofía que sólo atribuye realidad a las ideas y afirma que las cosas, tal y como aparecen en su individualidad aislada, no son algo verdadero. El realismo de los escolásticos afirmaba, asimismo, que lo universal era algo independiente, algo para sí, existente, pues las ideas no se hallan expuestas a la destrucción como las cosas naturales, sino que son inmutables y lo único que es un verdadero ser. En cambio, los otros, los nominalistas o *formalistas,* afirmaban que los géneros, los universales, eran simples nombres, algo puramente formal, meras representaciones para nosotros, generalizaciones subjetivas nada más, un producto del espíritu pensante; según ellos, sólo lo individual era lo real.

Tal es, en esencia, el contenido de esta disputa. Trátase indudablemente de un problema de gran interés y que descansa sobre una antítesis mucho más profunda de lo que los antiguos creían. Roscelino cifraba los conceptos generales simplemente en las necesidades del lenguaje. Afirmaba que las ideas o los universales, tales como el ser, la vida, la razón, etc., no eran otra cosa que simples conceptos abstractos o nombres genéricos, que como tales, en y para sí, no tenían realidad general y peculiar alguna: lo sustantivo, lo vivo, según él, residía solamente en el individuo.

Contra esta afirmación se alegan razones por las que se ve hasta qué extremos de ridículo se llevaba a veces la polémica y cómo ésta giraba, en gran parte, en torno a las concepciones del cristianismo. Así vemos que Abelardo reprocha a Roscelino el que éste afirme que ninguna cosa tiene partes y que sólo las palabras

que designan las cosas son divisibles. De donde Abelardo deduce que, según Roscelino, Cristo no ingirió una parte real del pez asado, sino solamente una parte de las palabras "pez asado" —no sé dónde aparece el incidente*—, ya que según él no existen, en verdad, las partes; claro está que semejante interpretación sería absurda y extraordinariamente dolosa.[22] Pero tampoco son mucho mejores nuestros razonamientos basados en el sano sentido común.

b) *Gualterio de Montagne.* Este filósofo († 1174) tendía a la combinación de lo individual y lo general: lo general, según él, tiene que ser individual, los universales tienen que aparecer unidos a los individuos, en cuanto a la esencia.[23] Más tarde, ambos partidos se hicieron célebres bajo los nombres de *tomistas*, por el dominico Tomás de Aquino, y *escotistas*, por el franciscano Juan Duns Escoto. Sin embargo, el criterio determinante de si los conceptos generales tienen realidad, y hasta qué punto la tienen, sufrió múltiples modificaciones y matices, del mismo modo que los dos bandos contendientes recibieron diversos nombres.

Mientras que el nominalismo craso explicaba los conceptos generales como simples nombres que sólo tenían realidad en el lenguaje y no atribuía realidad más que a los individuos, el realismo, por el contrario, reconocía realidad solamente a los universales y sólo veía en lo que distinguía a unas cosas individuales de otras simples accidentes o meras diferencias (sin que ambas opiniones pasasen clara y resueltamente de lo uno a lo otro): había, pues, entre los escolásticos quienes mantenían el criterio certero de que la limitación de lo general y, concretamente, de lo más general, del ser, de la entidad, de que la individuación representa una negación. Otros decían que esta limitación era, a su vez, algo positivo, pero que no formaba por yuxtaposición una unidad con lo general, sino que formaba una combinación metafísica con ello, es decir, una combinación en que el pensamiento se asociaba al pensamiento. Lo que lleva consigo, al mismo tiempo, que lo individual sea solamente una expresión más clara de lo que va ya implícito en el concepto general; por donde los conceptos, independiente-

* Se trata probablemente de un pasaje de San Lucas (24, 41-43) en el que Cristo pide a los discípulos algo de comer ("y le presentaron parte de un pez asado") a fin de que creyeran en su resurrección [E.].

[22] Rixner, *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, t. II, p. 26 (primera edición); Anselmo, *De fide trinitatis*, cap. 2; Buhle, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, t. V, p. 184; Abelardo, *Epist.* XXI; Tennemann, t. VIII, secc. 1, pp. 162 *s.*

[23] Tennemann, t. VIII, secc. 1, p. 339; Joh. Sarisberiense, *Metalogicus*, lib. II, cap. 17.

mente de su clasificación y de las diferencias a ellos inherentes, siguen siendo conceptos simples; por lo demás, el ser, la entidad, son ya, pura y simplemente, un concepto.[24]

Tomás de Aquino, que era realista, concebía la idea general como algo indeterminado y situaba la individuación en la materia designada *(materia signata)*, es decir, en la materia en sus dimensiones o determinaciones: el principio primigenio era, según él, la idea general y la forma, en cuanto *actus purus*, podía ser para sí, como en Aristóteles; la identidad de materia y forma, las formas de la materia en cuanto tales, hallábanse alejadas del principio primigenio, mientras que las sustancias pensantes eran simples formas.[25] Para Escoto, en cambio, lo general era más bien lo uno individual, lo uno podía darse y manifestarse también en lo otro; afirmaba, pues, el principio de la individuación y lo general como algo formal. La materia indeterminada, así concebido el problema, se convierte en individual por medio de una adición positiva interior; la esencia de las cosas son sus formas sustanciales.

Occam exponía así el punto de vista de Duns Escoto: "En las cosas que son fuera del alma existe *realiter* la misma naturaleza con la diferencia *restrictiva (contrahente)* referida a un determinado individuo, sólo que distinta de un modo formal y sin ser en sí ni general ni individual, sino incompletamente general en la cosa misma y completamente general en la inteligencia."[26] Escoto se quebró mucho la cabeza en torno a esto. Los formalistas sólo concedían a los universales la realidad ideal en la inteligencia divina y humana intuitiva.[27] Vemos, pues, cuán estrechamente relacionado con esto se halla el pensamiento que por primera vez encontramos en los escolásticos, a saber: el de buscar y ofrecer las llamadas pruebas de la existencia de Dios (v. *supra*, pp. 125-128).

c) *Guillermo de Occam.* La antítesis entre idealistas y realistas había surgido, sin duda alguna, ya muy temprano, pero sólo fué puesta de nuevo a la orden del día y desarrollada en el plano del interés general después de Abelardo, gracias al fraile franciscano *Guillermo de Occam*, de la aldea de este nombre, en el condado de Surrey (Inglaterra), conocido como el *Doctor invincibilis,*

[24] Tiedemann, *Geist der speculativen Philosophie*, t. V, pp. 401 *s.*; Suarez, *Disputationes metaphysicae*, Disp. I, Sectio 6.

[25] Tiedemann, *op. cit.*, t. IV, pp. 490 *s.*; Tomás de Aquino, *De ente et essentia*, caps. 3 y 5.

[26] Tiedemann, *Geist der speculativen Philosophie*, t. IV, pp. 609-613; Escoto, *In Magistrum sententiar.* lib. II, Dist. 3, Qu. 1-6; Occam, *In libr. I. sentent.* Dist. II, Quaest. 6 (Tennemann, t. VIII, secc. 2, pp. 852 *s.*).

[27] Rixner, *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, t. II, p. 110.

que florece en los primeros años del siglo XIV, sin que haya sido posible averiguar su año de nacimiento.

Occam es famosísimo por la habilidad y la destreza con que manejaba las armas de la lógica, por su sutileza en las distinciones y su fecundidad para inventar argumentos en pro y en contra, etc. Occam fué uno de los principales adalides del nominalismo, que hasta él sólo había contado con defensores aislados, tales como Roscelino y Abelardo; sus numerosos partidarios llamábanse occamistas y eran franciscanos, mientras que los dominicos se conocían con el nombre de tomistas.

La disputa entre nominalistas y realistas toma ahora caracteres de gran violencia y encono; todavía se conserva una cátedra que hubo de ser separada por un tabique de madera del sitio ocupado por el contrincante, para evitar que los adversarios, en el furor de la discusión, se fuesen a las manos. A partir de ahora, la teología se profesa en dos ramas o campos distintos *(theologia scholastica secundum utramque partem)*. Además, las guerras intestinas que tenían dividida a Francia hacían que la política se insinuase también en las relaciones entre las órdenes monásticas, lo cual contribuía a acrecentar la importancia de esta disputa, avivada por los celos enconados de las partes contendientes. Occam y su orden apoyaban con la mayor energía las pretensiones de los príncipes, por ejemplo las del rey de Francia y las del emperador de Alemania Luis de Baviera, como lo hicieron en una reunión de su orden celebrada en 1322 y en otras partes, contra las extralimitaciones del papa. De Guillermo se cuenta que dijo una vez al emperador: "Defiéndeme tú con la espada, que yo te defenderé con la pluma." Vetos de la universidad de París y bulas pontificias fueron utilizados como armas contra Occam. Aquel centro de estudios prohibió sustentar las doctrinas del adalid del nominalismo y citar sus obras. En 1340 se dictó este veto: "Ningún maestro deberá atreverse a declarar falsa cualquier tesis conocida de un escritor acerca del cual lea, ni de por sí ni en cuanto a su tenor literal, sino que deberá reconocerla o distinguir entre el sentido verdadero y el sentido falso que en ella se encierra, ya que de otro modo nos expondríamos a la peligrosa consecuencia de que también las verdades de la Biblia pudieran ser rechazadas del mismo modo. Ningún maestro debe afirmar que ninguna tesis pueda dejar margen a distinciones o ser investigada a fondo."

Occam fué excomulgado en 1328 y murió en Munich, en 1343.[28]

[28] Brucker, *Hist. crit. phil.* t. III, pp. 846-848, 911 *s.*; Tennemann, t. VIII, secc. 2, pp. 903, 944 *s.*, 925, 939 *s.*; Buleo, *Hist. Univ. Paris.*, t. IV, pp. 257, 265.

Occam pregunta en uno de sus escritos *(In libr. I Sentent.* Dist. II, Quaest. 4) "si algo puede ser designado de un modo inmediato y primordial por medio de lo general y del mismo nombre, si ese algo es una verdadera cosa situada fuera del alma, un algo interior y esencial a las cosas a que es común y las del mismo nombre y, sin embargo, distinto *realiter* de ellas". Esta determinación de los realistas es precisada por Occam en los términos siguientes: "Una de las opiniones en torno a este problema es que cualquier algo general y del mismo nombre representa una cosa existente *realiter* fuera del alma, y que el *ser (essentia)* de cada cosa individual se distingue de un modo real de cada cosa individual [de su individualidad] y de cada cosa general; así, el hombre general es una cosa verdadera fuera del alma, una cosa que existe *realiter* en cada hombre, distinta de cualquier hombre, de lo *general vivo* y de la sustancia general, y distinta, por tanto, de todos los géneros y especies, tanto de los subalternos como de los no subalternos."

Lo general del mismo nombre no es, pues, según esto, algo idéntico al "sí mismo", al último punto de la subjetividad. "Tantas cuantas *praedicabilia* generales hay de una cosa individual [por ejemplo, humanidad, razón, ser, vida, cualidad, etc.], tantas son las cosas realmente distintas que se contienen en ella, cada una de las cuales se distingue *realiter* de las otras y de cada una; y todas aquellas cosas no se multiplican de suyo, ni mucho menos, por mucho que se multipliquen las individualidades de la misma clase que hay dentro de cada individuo." Es, como se ve, la más flagrante representación de la independencia y la disociación de cada determinación general de una cosa. Pues bien, Occam refuta esta manera de concebir, diciendo: "Ninguna cosa que sea una en cuanto al número puede, sin que se modifique o multiplique, darse en varios sujetos o individuos. La ciencia no versa nunca sino sobre tesis acerca de lo sabido; es, pues, indiferente el que los miembros de estas tesis sean cosas sabidas fuera del alma o solamente en ella; por eso no es necesario, en gracia a la ciencia, dar por supuesta la existencia de cosas generales distintas de un modo real de las cosas individuales."

Occam opone, además, a esta primera opinión otras, y aunque sin llegar a decidir, aporta en el mismo pasaje (Quaest. 8) la mayor cantidad de argumentos en pro de la opinión de que "lo general no es algo real, el ser subjetivo *per se (esse subjectivum)*, ni en el alma ni en la cosa misma. Es algo formado, pero dotado de realidad objetiva *(esse objectivum)* en el alma, mientras que la cosa exterior encierra esta realidad objetiva como sujeto que

es *per se (in esse subjectivo)*. La cosa se explica del siguiente modo. La inteligencia, al percibir una cosa fuera del alma, se forma otra cosa semejante a ella dentro del espíritu, de tal modo que, si estuviese animada por una capacidad productiva, la alumbraría como un artista, como una unidad numérica distinta de la anterior, en un sujeto que es en y para sí. Y si a alguien no le agrada que llamemos a esta representación *hecha*, podríamos decir que la representación y todo concepto genérico general es una cualidad existente subjetivamente en el espíritu, que es, por su naturaleza, el signo de una cosa situada fuera del alma, lo mismo que la palabra es un signo de la cosa, que inventa libremente quien la bautiza".

Tennemann (t. VIII, secc. 2, p. 864) dice, a este propósito: "Una consecuencia de esta teoría fué el dar completamente de lado, como inútil, al principio de individuación, que tantos quebraderos de cabeza había costado a los escolásticos."

Por tanto, el problema fundamental para los escolásticos es, en realidad, el de la determinación de lo general; y este problema tiene indudablemente por sí mismo una importancia extraordinaria para la formación del mundo moderno. Lo general es lo uno, pero no de un modo abstracto, sino representado, concebido como lo que lo encierra dentro de sí todo. Para Aristóteles, lo general en el juicio era el predicado de las cosas, el *terminus major* del silogismo. En Plotino, y especialmente en Proclo, lo Uno es todavía algo inmediato y se conoce solamente por sus ordenaciones. Pero como la religión cristiana es la religión *revelada*, tenemos que Dios, por una parte, no es ya lo inabordable, lo inefable, un algo recóndito, cerrado, sino que los distintos grados de lo que brota de él son su misma manifestación y lo Trino, por tanto, lo revelado, de tal modo que las tríadas y lo Uno no son algo distinto, sino que precisamente estas tres personas distintas en Dios son Dios mismo y lo Uno, es decir, algo que es para lo otro, algo relativo de suyo. El Padre, el Dios de los israelitas, es este Uno; el momento del Hijo y del Espíritu es lo supremo en el presente espiritual y corporal, aquél en la comunidad de los creyentes, éste en la naturaleza. Para los neoplatónicos, por el contrario, lo general es solamente lo anterior, que luego no hace más que revelarse; para Platón y Aristóteles es más bien la totalidad, el todo, el Todo-Uno.

d) *Buridán*. Filósofo nominalista, que se inclina del lado de los deterministas, quienes afirman que la voluntad es determinada por las circunstancias. Contra él se invoca el caso del asno que,

colocado entre dos montones de heno, muere de hambre por no saber por cuál de los dos decidirse.

Luis XI ordenó, en 1473, que los libros de los nominalistas fuesen confiscados y atados con cadenas; pero, en 1481, fueron desencadenados de nuevo. Se dispuso que en las facultades de Teología y Filosofía se explicasen y estudiasen las obras de Aristóteles y de sus intérpretes Averroes, Alberto Magno y Tomás de Aquino.[29]

5. La dialéctica formal

El interés *dialéctico* se ve impulsado en esta época hasta el máximo; sin embargo, y este es el *quinto* punto de que vamos a ocuparnos, se trata de un interés de carácter puramente *formal*. Esto explica, en primer lugar, la invención hasta el infinito de *términos técnicos*. Además, esta dialéctica puramente formal hace gala de una gran inventiva en la creación, para su tratamiento, de objetos, problemas y cuestiones carentes de todo interés religioso y filosófico. Y lo último que en este sentido podemos observar con respecto a los escolásticos es que no sólo introducen en el concepto de la doctrina cristiana todos los posibles criterios formales de la inteligencia, sino que incluso este objeto inteligible, las representaciones intelectuales y las ideas religiosas, es expuesto por ellos de un modo inmediatamente sensible, haciéndolo descender al plano externo de las relaciones completamente sensibles y considerándolo metódicamente desde este punto de vista.

En sus orígenes, no cabe duda de que tomaban como base lo espiritual; pero la exterioridad en que primeramente se lo concibe hace de lo espiritual, al mismo tiempo, algo totalmente ajeno al espíritu. Cabe, pues, afirmar que los escolásticos, de una parte, tratan de un modo profundo el concepto de la doctrina de la Iglesia, pero, por otra parte, lo secularizan por medio de relaciones externas totalmente inadecuadas, por donde se manifiesta aquí el peor de los sentidos que puede tener lo secular. Pues la doctrina de la Iglesia contiene por sí misma, en la estructuración histórica de la religión cristiana, una gran cantidad de representaciones a la manera de una determinación exterior que, aun hallándose entrelazadas con lo espiritual, tienden hacia las relaciones informadas por los sentidos. Y si desarrollamos estas relaciones, vemos que surgen una serie de antítesis, contrastes y contradicciones que para nosotros no ofrecen ni el más leve interés. Este aspecto fué

[29] Tennemann, t. VIII, secc. 2, pp. 914-919, 945-947; Buleo, *Hist. Univ. Paris.*, t. V, pp. 706, 739 *s.*

captado por los escolásticos y tratado por ellos con una dialéctica finita; y en este aspecto habrá de hacerse, más tarde, hincapié para poner en ridículo incansablemente las doctrinas del escolasticismo. Aduciremos algunos ejemplos de este aspecto a que nos referimos.

a) *Julián, Arzobispo de Toledo.* Así, vemos que *Julián*, Arzobispo de Toledo, trata de encontrar con la mayor seriedad, como si de ello dependiese la salvación del género humano, la respuesta a preguntas que parten de una premisa disparatada, incurriendo en una micrología por el estilo de la de los filólogos cuando se ponen a investigar los acentos, los metros y la división de los versos griegos. Tenemos, por ejemplo, una de estas preguntas acerca de los muertos. La doctrina de la Iglesia afirma que el hombre resucitará, pero si se añade que resucitará con el mismo cuerpo que tuvo, se entra en pleno mundo de los sentidos. He aquí algunas de las indagaciones hechas por los escolásticos en torno a la referida pregunta: "¿A qué edad resucitarán los muertos? ¿De niños, de jóvenes, de hombres adultos o de ancianos? ¿Y en qué forma? ¿Con qué constitución física? ¿Los flacos recobrarán su cuerpo de flacos y los gordos su cuerpo de gordos? ¿Persistirá en la otra vida la diferencia de sexos? ¿Recobrarán los muertos, al resucitar, la cantidad de uñas y de pelo que perdieron en esta vida?".[30]

Se establecía, de este modo, una diferencia entre la verdadera doctrina, indiscutible, y los diversos aspectos del mundo suprasensible que se le atribuían. Estos aspectos, aunque a veces sólo de un modo temporal, se consideraban como fuera del dogma. Pues éste no se determinaba de tal modo que no pudiera probarse todo a base de los textos de los Padres de la Iglesia, en tanto no decidiera un concilio o un sínodo particular acerca de los puntos en litigio. Y también podía disputarse en torno a las pruebas que se aportaban en lo tocante al contenido del dogma; además, gran parte del contenido se consideraba discutible, aunque los nobles hombres que se conocen con el nombre de *doctores* de la Iglesia y los escritores no disputasen acerca de estos puntos en interminables silogismos y en formas que degeneraban en manifestaciones de una verdadera manía discutidora.

La filosofía escolástica es, pues, exactamente lo contrario de la ciencia intelectiva empírica, que se caracteriza por una curiosidad proyectada simplemente sobre los hechos, sin relación alguna con el concepto.

30 Tennemann, t. VIII, secc. 1, p. 61; Kramer, *Fortsetzung von Bossuet*, ["Continuación de la 'Historia universal' de Bossuet"] parte V, t. 2, p. 88.

b) *Pascasio Roberto.* Hacia el año 840 se abrió además, originando una nueva, larga y agitada disputa, la polémica en torno al nacimiento de Jesucristo, acerca de su carácter natural o sobrenatural. *Pascasio Roberto* compuso dos volúmenes con el título *De partu beatae virginis,* acerca de los cuales se escribió y disputó mucho.[31] Llegó a hablarse, incluso, de un partero, y se formularon una serie de preguntas en las que hoy no se nos ocurriría ni siquiera pensar, a menos de querer entrar en los dominios de lo inconveniente.

La sabiduría y la omnipotencia de Dios, la providencia y la previsión divinas daban pie, asimismo, para una serie de contradicciones con respecto a determinaciones abstractas, locales, mezquinas y de mal gusto que, en realidad, nada tienen que ver con Dios. Así, en Pedro Lombardo, allí donde este autor habla de la Trinidad, de la creación, de la caída del hombre, de los ángeles, de sus órdenes y clases, nos encontramos, por ejemplo, con preguntas por el estilo de ésta: "¿Habrían sido posibles la providencia y la predeterminación divinas, caso de no haber existido las criaturas? ¿Dónde estaba Dios antes de la creación?" *Tomás de Estrasburgo* contesta así a esta pregunta:

Tunc ubi nunc, in se, quoniam sibi sufficit ipse.[32]

He aquí otras preguntas formuladas por Pedro Lombardo: "¿Puede Dios saber más de lo que sabe?", como si, con respecto a Dios, pudiera distinguirse entre potencia y acto. "¿Puede Dios en todo tiempo todo lo que ha podido? ¿Dónde estaban los ángeles después de su creación? ¿Han existido siempre ángeles?" Y nos encontramos, además de éstas, con una larga serie de preguntas acerca de los ángeles. "¿Qué edad tenía Adán cuando fué creado? ¿Por qué fué formada Eva de la costilla del hombre y no de otra parte cualquiera de su cuerpo? ¿Y por qué mientras el hombre dormía, y no estando despierto? ¿Por qué no se unió la primera pareja en el paraíso terrenal? ¿Cómo se habrían perpetuado los hombres, si no hubiesen pecado? Los niños en el paraíso, ¿habrían nacido con los miembros ya perfectamente desarrollados y con el pleno uso de los sentidos? ¿Por qué se convirtió en hombre el Hijo y no el Padre o el Espíritu Santo?" Porque en esto reside, precisamente, el concepto del Hijo. "¿Y no pudo Dios haber asumido la humanidad en el sexo femenino?"[33]

A estas *quaestiones* añadieron más tarde otras quienes se burlaron de esta dialéctica, por ejemplo Erasmo en su *Encomium mo-*

[31] Tennemann, *op. cit.*, p. 61; Buleo, *Hist. Univ. Paris.*, t. I, p. 169.

[32] Rixner, *Handbuch der Geschichte der Philosophie,* t. II, p. 153.

[33] Tennemann, t. VIII, secc. 1, pp. 236 *s.*

riae: "¿Podrían existir en Cristo varias filiaciones *(filiationes)*? ¿Cabría afirmar que Dios Padre odia al Hijo? ¿Habría sido posible también suponer a Dios como mujer? ¿Habría podido Dios ocultarse en el cuerpo del demonio? ¿Habría podido revelarse en forma de asno o de calabaza? ¿Y de qué modo habría predicado la calabaza? ¿Cómo habría obrado milagros? ¿Cómo se la habría crucificado?", etc., etc.[34]

Y así, se acumulaban paralelismos y distinciones de determinaciones intelectivas sin ningún sentido ni concierto. Lo fundamental es saber que los escolásticos tomaban las cosas divinas como los bárbaros, reduciéndolas a criterios y relaciones propios de los sentidos. Una rigidez de concepción informada totalmente por los sentidos y estas formas totalmente externas de lo material se ven trasplantadas, así, a lo puramente espiritual, con lo cual esto aparece totalmente secularizado; es algo parecido a lo que hace Hans Sachs, cuando convierte la historia sagrada en la crónica local de Nuremberg.

En estas exposiciones, como en la Biblia cuando habla de la cólera de Dios, de la historia de la creación, de que Dios ha hecho esto y aquello, vemos a Dios como a un ser humano, de carne y hueso. Y es cierto que a Dios no se le debe concebir como algo totalmente extraño a nosotros e inabordable, sino que hay que acercarse a él con el ánimo y con el corazón; pero una cosa es esto y otra cosa muy distinta introducirlo en los dominios del pensamiento y tomar en serio su conocimiento. Lo contrario a esto es aducir *argumenta pro* y *contra*, pues estos argumentos no resuelven nada ni ayudan en lo más mínimo; tampoco en cuanto premisas que son solamente determinaciones sensibles y finitas y que dan, por tanto, pie a infinitas distinciones. Esta barbarie intelectiva es completamente irracional; es algo así como si se quisiera adornar a los cerdos con collares de perlas. Lo Uno es la idea de la religión cristiana y, además, la filosofía del noble Aristóteles; no era posible haber pisoteado ambas cosas en el lodo más de lo que aquí se hace, ni los cristianos podían haber hecho caer más bajo su idea espiritual.

6. Los místicos

Hemos señalado así los momentos fundamentales que la filosofía escolástica pone de manifiesto. Con respecto a esta aportación de distinciones intelectivas y de relaciones sensibles en lo que, en

[34] Brucker, *Hist. crit. phil.* t. III, p. 878.

y para sí de acuerdo con su propia naturaleza, es algo espiritual, infinito y absoluto, debe observarse, por ser de justicia, que frente a esta tendencia a la conversión de lo infinito en finito, aparecen también, entre los escolásticos, algunos espíritus nobles que no caen en ella: como tales, es necesario destacar aquí, en *sexto* lugar, las numerosas figuras de grandes escolásticos a quienes se conoce por el nombre de los *místicos*. En efecto, aunque estos pensadores deban distinguirse de los escolásticos en sentido estricto, no cabe duda de que prosiguen de diversos modos la orientación de éstos, sin que sea posible separarlos de ellos en absoluto.

Los místicos no participan tan de cerca ni tan de lleno en las disputas, las argumentaciones y las pruebas de los demás escolásticos, y procuran atenerse con la mayor pureza posible a la doctrina de la Iglesia y a la contemplación filosófica. Son, en parte, hombres piadosos y sutiles, que siguieron filosofando al modo de los neoplatónicos, como antes de ellos lo hiciera ya Escoto Erigena. Encontramos en ellos auténtica filosofía, aunque se presente bajo el nombre de misticismo; es una filosofía íntima y recatada, que guarda una gran semejanza con el spinozismo. Estos pensadores derivan, además, su ética, su religiosidad, de las verdaderas emociones, y en este sentido formulan sus consideraciones, sus preceptos, etc.

a) *Juan de Charlier*. Este filósofo, conocido más comunmente por *Jerson* o *Gerson*, nació en 1363 y escribió una *Theologia mystica*.[35]

b) *Raimundo de Sabunde*. También Raimundo de Sabunde, pensador español del siglo XV, profesor de Toulouse hacia el 1437, escribió en su *Theologia naturalis*, obra compuesta con espíritu especulativo, acerca de la naturaleza de las cosas y de la revelación de Dios en la naturaleza y en la historia del Dios-Hombre. Este místico esforzábase en demostrar a los incrédulos por la vía de la razón el Ser, la Trinidad, la creación, la vida y la revelación de Dios en la naturaleza y en la historia del Dios-Hombre. Partiendo de la consideración de la naturaleza se remonta a Dios; la ética tiene también por fuente, en él, el interior del hombre.[36] Esta manera pura y sencilla de pensar debe contraponerse a aquella otra, para poder hacer justicia a los teólogos escolásticos.

[35] Tennemann, t. VIII, secc. 2, pp 955 *s*.

[36] Rixner, *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, t. II, p. 157; Tennemann, t. VIII, secc. 2, pp. 964 *ss*.; Tiedemann, *Geist der speculativen Philosophie*, t. V, pp. 290 *ss*.

c) *Rogerio Bacon*. Estudió principalmente cuestiones de física, pero sin llegar a alcanzar gran influencia; inventó la pólvora, el espejo y los anteojos de larga vista; murió en 1294.[37]

d) *Raimundo Lulio*. Llamado el *Doctor illuminatus*, llegó a ser muy famoso, sobre todo por el arte de pensar compuesto por él y a que dió el nombre de *Ars magna*. Nació en Mallorca, en 1234, y fué uno de esos hombres excéntricos e impulsivos que se meten en todo. Tenía marcada afición por la alquimia y un gran entusiasmo por las ciencias en general, así como una imaginación fogosa e inquieta. Llevó una juventud disipada y entregada a los placeres y las diversiones; más tarde, se retiró a un yermo y tuvo allí muchas visiones de Jesucristo. Llevado de su agitado temperamento, sintióse acuciado por el deseo de contribuir a la difusión de la doctrina cristiana entre los mahometanos de Asia y África, consagrando su vida a esta misión; para ello aprendió el árabe, viajó por toda Europa y Asia y buscó el apoyo del papa y de todos los monarcas de Europa, sin abandonar por ello el cultivo de su arte. Fué perseguido y hubo de soportar incontables penalidades, aventuras, peligros de muerte, prisiones y malos tratos. Vivió durante largo tiempo en París, a comienzos del siglo XIV, y compuso cerca de cuatrocientos escritos. Al cabo de una vida extraordinariamente agitada, murió venerado como santo y mártir, el año 1315, a consecuencia de los malos tratos sufridos en África.[38]

La tendencia fundamental del *arte* de Raimundo Lulio consistía en enumerar y ordenar todas las determinaciones conceptuales a que era posible reducir todos los objetos, las categorías puras con arreglo a las que podían determinarse, para de este modo poder señalar fácilmente, con respecto a cada objeto, los conceptos a él aplicables. Raimundo Lulio es, pues, un pensador sistemático, aunque al mismo tiempo mecánico. Dejó trazada una tabla en círculos en los que se hallan inscritos triángulos cortados por otros círculos. Dentro de estos círculos ordenaba las determinaciones conceptuales, con pretensiones exhaustivas; una parte de los círculos es inmóvil, la otra tiene movimiento. Vemos, en efecto, seis círculos, dos de los cuales indican los sujetos, tres los predicados y el sexto las posibles preguntas. Dedica nueve determinaciones a cada clase, designándolas con las nueve letras B C D E F G H I K. Obtiene, de este modo, nueve predicados absolutos, que aparecen escritos alrededor de su cuadro: la bondad, la magnitud,

[37] Tennemann, *op. cit.*, pp. 824-829.

[38] Rixner, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, t. II, p. 126; Tennemann, t. VIII, secc. 2, pp. 829-833.

la duración, el poder, la sabiduría, la voluntad, la virtud, la verdad, la magnificencia; en seguida, vienen nueve predicados relativos: la diferencia, la unanimidad, la contraposición, el principio, la mitad, el fin, el ser mayor, el ser igual y el ser menor; en tercer lugar, tenemos las preguntas: ¿si?, ¿qué?, ¿de dónde?, ¿por qué?, ¿cuán grande?, ¿de qué cualidad?, ¿cuándo?, ¿dónde?, ¿cómo y con qué?, la última de las cuales encierra dos determinaciones; en cuarto lugar, aparecen nueve sustancias *(esse)*, a saber: Dios *(divinum)*, los ángeles *(angelicum)*, el cielo *(coeleste)*, el hombre *(humanum)*, *Imaginativum*, *Sensitivum*, *Vegetativum*, *Elementativum*, *Instrumentativum*; en quinto lugar, nueve accidentes, es decir, nueve criterios naturales: la cantidad, la calidad, la relación, la actividad, la pasión, el tener, la situación, el tiempo y el lugar; por último, nueve criterios morales, que son las virtudes: la justicia, la prudencia, la valentía, la templanza, la fe, la esperanza, el amor, la paciencia y la piedad, y nueve vicios: la envidia, la cólera, la inconstancia, la avaricia, la mentira, la gula, la crápula, el orgullo y la pereza *(acedia)*. Todos estos círculos tenían que colocarse necesariamente de determinado modo para poder dar como resultado las combinaciones deseadas. Conforme a las reglas de la colocación según las cuales todas las sustancias reciben los predicados absolutos y relativos adecuados a ellos, debían agotarse la ciencia general, la verdad y el conocimiento de los objetos concretos todos.[30]

C) PUNTO DE VISTA DE LOS ESCOLÁSTICOS EN GENERAL

Después de expuestos todos los anteriores puntos especiales, debemos emitir un *juicio* sobre los escolásticos en general, hacer el *balance* de esta filosofía.

Por muy elevados que fuesen los problemas por ellos investigados y por muy nobles, profundos y eruditos que fuesen, en lo personal, algunos de estos pensadores, no cabe duda de que el escolasticismo, visto en conjunto, es una bárbara filosofía del entendimiento sin ningún contenido real, una filosofía que no suscita en nosotros ningún interés verdadero y a la que, desde luego, no podemos retornar. Pues, aunque tenga por materia la religión, el pensamiento aparece desarrollado, en ella, de un modo tan sutil y argucioso, que esta forma de un entendimiento vacío no hace

[30] Tennemann, t. VIII, secc. 2, pp. 834-836; Rixner, *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, t. II, apéndice, pp. 86-89; Giordano Bruno, *De compendiosa architectura et complemento artis Lullii*, secc. II *(Bruni scripta, quae latine confecit, omnia*, ed. Gfrörer, Stuttgart, 1835, fascic. II, pp. 243-246).

más que dar vueltas y más vueltas a una serie de combinaciones insondables de categorías.

La escolástica es ese extravío total del entendimiento escueto y seco en las rugosidades de la naturaleza nórdico-germánica. Ante nosotros se abren dos mundos: el reino de la vida y el reino de la muerte. El reino intelectual, reino externo y situado en lo alto, aunque en la representación, se convierte de ese modo, aun siendo por su naturaleza algo puramente especulativo, en algo intelectivo y sensibilizado; pero no como en el arte, sino, por el contrario, como una relación de la realidad común.

Ya el Padre y el Hijo son una relación sensibilizada; ahora, nos encontramos con que el mundo divino (no ocurría esto entre los platónicos) aparece decorado, para la imaginación y la devoción, con ángeles, santos y mártires en vez de pensamientos, o con que los pensamientos forman, aquí, una seca metafísica intelectiva. En el mundo suprasensible no se advertía la presencia de ninguna realidad de la conciencia de sí pensante, general, racional; en el mundo inmediato de la naturaleza sensible, por el contrario, se echaba de menos la divinidad, ya que la naturaleza no era sino la tumba de Dios, del mismo modo que Dios vivía al margen de ella.

Es cierto que la existencia de la Iglesia, como el gobierno de Cristo sobre la tierra, se halla en un plano más elevado que la existencia exterior que con ella se enfrenta, pues la religión tiene necesariamente que imperar sobre lo temporal, y la sumisión del poder temporal convierte a la Iglesia en una teocracia. Pero para llegar al reino de lo divino, habitado por muertos, no había otro camino que la muerte; sin embargo, también el mundo natural se hallaba igualmente muerto: animado solamente por la apariencia de aquella vida y por la esperanza, carecía de presente. De nada servía querer intercalar mediadores que sirviesen de nexo entre los dos mundos, tales como la Virgen María y los fieles difuntos.

La reconciliación era puramente formal y no en y para sí, pues respondía solamente al anhelo del hombre de alcanzar una satisfacción en otro mundo. ¿Para qué todo esto? Lo tenemos a nuestra espalda como un pasado, por sí mismo inútil para nosotros. Pero de nada sirve llamar a la Edad Media una época bárbara. Es, en realidad, un tipo muy peculiar de barbarie, no una barbarie espontánea y tosca, sino una barbarie a la que se llega por la vía del pensamiento, convirtiendo a la idea absoluta y a la suprema cultura en barbarie; lo que es, de una parte, la forma más atroz de ésta y de la perversión y, de otra parte, el punto infinito de que nace una más alta reconciliación.

Si quisiéramos encontrar el contraste más señalado y más evidente con la filosofía y la teología escolástica y sus manejos, diríamos que lo contrario al escolasticismo es el sano sentido común, la experiencia exterior e interior, la intuición de la naturaleza, el sentido humano, la humanidad. El carácter de la humanidad griega, por ejemplo, se cifraba en que todo lo concreto, todo lo que significase interés por el espíritu, acusaba su presencia en el pecho humano, tenía sus raíces en los sentimientos y los pensamientos del hombre. La conciencia intelectiva, la ciencia formada encuentra en este contenido su materia real, en la que esta ciencia es y permanece fiel a sí misma; el saber ocúpase por doquier de sus asuntos, se mantiene fiel a sí mismo y en esta materia, en la naturaleza y en sus leyes fijas, posee la pauta necesaria para orientarse. También los extravíos, en este terreno, encuentran su meta orientadora en el centro fijo de la conciencia de sí del espíritu humano, e incluso como extravíos encuentran ahí su raíz, que tiene, como tal, su justificación; sólo las separaciones unilaterales con respecto a la unidad de esta raíz con el fundamento y el germen totalmente concretos son lo defectuoso.

Aquí nos encontramos, por el contrario, con la verdad infinita proclamada como espíritu y confiada a un pueblo de bárbaros que no poseen la conciencia de sí de su humanidad espiritual, que tienen indudablemente un pecho humano, pero que no tienen todavía un espíritu humano. La verdad absoluta aún no se realiza, aún no se hace presente en la conciencia real, sino que los hombres se ven sacados fuera de sí; para ellos, este contenido del espíritu se encuentra todavía en ellos mismos como en un receptáculo extraño lleno del impulso más intenso de vida física y espiritual, pero como una piedra pesadísima que les agobia, que no aciertan a digerir ni a asimilarse con su impulso, de tal modo que sólo aciertan a encontrar la paz y la quietud, saliéndose sencillamente de sí mismos y *soliviantándose* por lo que debía tranquilizar y *apaciguar* su espíritu.

Y, del mismo modo que la verdad no era todavía el fundamento de la realidad, también la ciencia carecía de base. Es cierto que el entendimiento pensante aborda, *en primer lugar*, los *misterios* de la religión, los cuales, como contenido totalmente especulativo, sólo existen para el concepto racional. Pero como el espíritu, este elemento racional, no se ha vuelto aún hacia el pensamiento, tenemos que el pensamiento es todavía un entendimiento abandonado de Dios, puramente abstracto y finito, un pensamiento puramente formal de suyo y carente de contenido, extraño a aquella profundidad incluso cuando se ocupa de este objeto. Por tanto,

este entendimiento saca totalmente su contenido de algo que le es completamente extraño y al que él es también sencillamente extraño; pero esto no quiere decir que sea limitado, ni mucho menos, sino desmedido en cuanto a sus distinciones y determinaciones, algo así como si se formasen y quisieran unirse arbitrariamente frases, palabras y sonidos sin partir de la premisa de que deben expresar por sí mismos un sentido concreto simplemente expresable y que no tiene por qué tener otro límite que el de la posibilidad, es decir, el de que aquellas frases, palabras y sonidos no se contradigan.

En segundo lugar, en cuanto que el entendimiento se atiene al contenido religioso dado, puede probar este contenido; la idea de que debe ser así puede probarse evidentemente como un axioma geométrico. Pero queda siempre, a pesar de todo, algo que desear para que la satisfacción sea completa; el contenido ha sido probado y, sin embargo, yo no lo comprendo aún, sigo sin comprenderlo. La excelente tesis de Anselmo (v. *supra*, pp. 125 *s*.), que revela muy bien el carácter del entendimiento escolástico, es evidentemente una prueba, pero no, ni mucho menos, una comprensión de la existencia de Dios. Con esa idea no avanzo ni un solo paso, no consigo lo que busco, pues me falta el Yo, el nexo interior, como intimidad del pensamiento. Ésta reside solamente en el concepto, en la unidad de lo individual y lo general, del ser y el pensamiento. Para llegar a comprender esta unidad, que sería la verdadera y única prueba, sería necesario que el proceso no se operase de un modo intelectivo. Tendría que llegar a conocerse partiendo de la naturaleza misma del pensamiento, tal y como éste, tomado por sí solo, se niega a sí mismo y lleva en sí la determinación del mismo ser, o tal y como el pensamiento se determina a sí mismo como ser. Habría que poner de manifiesto, a la inversa, en el mismo ser, que su propia dialéctica consiste en levantarse a sí mismo y en convertirse, partiendo de sí mismo, en un concepto general. Un algo pensado cuyo contenido es el pensamiento mismo consiste precisamente en eso, en determinarse como ser. Tal es la intimidad, que es algo más que la consecuencia necesaria de las premisas de que se parte; pero aquí no es la naturaleza del pensamiento y del ser el objeto de la investigación, sino que se da por supuesto sencillamente lo que éstos son.

Cuando el entendimiento parte de la experiencia, de un contenido concreto dado, de una concepción determinada de la naturaleza, del ánimo humano, del derecho y el deber, lo cual es también la intimidad; cuando, por decirlo así, encuentra sus determinaciones en función de este contenido y, arrancando de aquí,

se remonta a las abstracciones, por ejemplo, en física, a la materia y a las fuerzas, encuentra en ello, aunque esta forma general no satisfaga al contenido, un punto fijo por el que puede orientarse, un límite para la réflexión, que de otro modo se desarrollaría sin medida. O bien, quien tiene una idea concreta del Estado y la familia, ofrece al razonamiento, con este contenido, un punto fijo que puede dirigirlo y orientarlo, una representación que le sirve de base; la defectuosidad de su forma se oculta, así, y se olvida, y el acento no recae sobre esto.

Pero aquí nos encontramos, *en tercer lugar,* con que no se arranca de la base de esos objetos que gobiernan nuestras consideraciones; por el contrario, el entendimiento de los escolásticos recibía su tradición, como formación exterior del entendimiento, de las categorías y extendíase a sus anchas en ellas. Y no existiendo, como no existía, medida alguna para este entendimiento escolástico, pues no la daba ni la intuición concreta ni el concepto puro mismo, resulta que permanecía carente de regla también en su exterioridad. Más tarde, la filosofía de Aristóteles cayó exteriormente en manos de este entendimiento huérfano de espíritu; pero esta filosofía es un arma de dos filos, un entendimiento extraordinariamente determinado y claro que es, al mismo tiempo, un concepto especulativo en el que las determinaciones intelectivas abstractas, al salirse de su marco, carecen de base por sí mismas, se truecan dialécticamente y sólo encierran una verdad en su combinación. Lo especulativo se halla presente, en Aristóteles, por el hecho de que tal pensamiento no se confía a la reflexión por sí misma, sino que tiene continuamente ante sí la naturaleza concreta del objeto; esta naturaleza es el concepto de la cosa, y esta esencia especulativa de la cosa el espíritu rector que no deja en libertad a las determinaciones reflexivas por sí mismas.

Pero los escolásticos plasman de un modo fijo las determinaciones intelectivas abstractas, siempre inadecuadas a su materia absoluta, y, al mismo tiempo, toman todos los ejemplos de la vida como materia; y como lo concreto contradice a su manera de pensar, sólo pueden retener estas determinaciones intelectivas por medio de precisiones, reservas y limitaciones, lo que los hace embrollarse en una serie interminable de distinciones, las cuales se mantienen también en el terreno de lo concreto y sólo de este modo salen a flote.

En estos manejos de la escolástica no hay, pues, ni asomo de sano sentido común; éste no debe mostrarse contrario a la especulación como tal, pero sí debe manifestarse en contra de todo lo que sea reflexión carente de base, en cuanto que encierra un subs-

trato y una regla para las determinaciones intelectivas abstractas. La filosofía aristotélica es el reverso de estos manejos escolásticos, pero, al entregarse a ellos, se enajena a sí misma. La representación fija del mundo suprasensible, con sus ángeles, etc., era una materia que los escolásticos siguieron elaborando sin el menor juicio, de un modo bárbaro y con un entendimiento finito, enriqueciéndola y considerándola con los criterios finitos propios de este entendimiento. No existe en el pensamiento mismo ningún principio inmanente, sino que el entendimiento de los escolásticos recibe en sus manos una metafísica ya acabada, sin la necesidad de su proyección sobre lo concreto; esta metafísica fué muerta y sus partes descoyuntadas sin espíritu alguno. Podría decirse de los escolásticos que filosofaban sin representación, es decir, sin un algo concreto, convertían en sujetos el *esse reale*, el *esse formale*, el *esse objetivum*, la *quidditas* (τὸ τί ἦν εἶναι).

En cuarto lugar, este entendimiento tosco lo iguala todo, lo nivela todo, llevado de su generalidad abstracta, que era para los escolásticos lo válido, lo mismo que en lo político el entendimiento tiende a la nivelación. Y es que este tosco entendimiento no se destruye a sí mismo ni su finitud, sino que convierte sencillamente en algo finito en su aplicación el cielo, la idea, el mundo intelectual, místico y especulativo, pues no establece (ni puede tampoco establecer) ninguna distinción entre que rijan aquí o no sus determinaciones finitas. De aquí aquellas preguntas sin sentido y sus esfuerzos para contestarlas; pues es evidente que carece de sentido y es hasta repugnante y de mal gusto llevar ciertas determinaciones, aunque de un modo certero y consecuente, a un campo que no es el suyo, tan pronto como se trate de captar en su generalidad un contenido concreto.

A este entendimiento le falta, en este sentido, el puente que va de lo general a lo particular; y las consecuencias a que llega las deja flotando como representaciones en lo nebuloso de su fantasía. Cuando, por ejemplo, se divide el derecho en derecho canónico, derecho penal, etc., el fundamento de esta división no se toma de lo general mismo, quedando en una vaguedad indeterminada la determinación específica que corresponde al objeto general. Si este objeto es Dios, por ejemplo la determinación de Dios al encarnar como Hombre, tenemos que esta relación entre Dios y el hombre no está tomada de la naturaleza. Como Dios se manifiesta de todas las formas puede también manifestarse naturalmente de este modo o de otro cualquiera; por eso, como para Dios nada hay imposible, está perfectamente justificada su encarnación en forma de calabaza (v. *supra*, p. 147), ya que es indi-

ferente la determinación bajo la que se presente lo general. En el caso de la manzana del paraíso, la inteligencia se pregunta a qué clase de manzanas pertenece.

Debemos señalar ahora los principios que aquí se manifiestan y se enfrentan, y su evolución, para que podamos comprender la *transición a la nueva historia* y el punto de vista que la filosofía adoptará en lo sucesivo. Para ello, habremos de referirnos a la trayectoria ulterior del espíritu universal.

El pensamiento, al verse vinculado a una exterioridad, se vió, al mismo tiempo, sacado de quicio, y el espíritu ya no servía aquí al espíritu mismo. Ahora bien, como por este camino y otros parecidos se le ha traspasado, por decirlo así, el corazón a la idea del espíritu, las partes de ésta quedaron maltrechas, despojadas de espíritu e inanimadas, y así fué como el entendimiento las recogió para elaborarlas. Entre los eruditos, manifestóse abiertamente la ignorancia acerca de lo racional, una ausencia de espíritu total y monstruosa; y esta misma ignorancia monstruosa y total se revelaba también en los demás, en los monjes. Esta corrupción del conocimiento hacía de la transición un cambio; y mientras que el cielo, lo divino, se degradaba de este modo, se levantaba sobre lo temporal la sublimidad y la superioridad espiritual de lo eclesiástico. Pues, como hemos visto, el mundo suprasensible de la verdad, como mundo de las representaciones religiosas, vióse arruinado por el igualitarismo del entendimiento. Nos hemos encontrado, de una parte, con un tratamiento de la doctrina cristiana por la vía filosófica, pero también, por otra parte, con un desarrollo del pensamiento lógico formal, con la secularización del contenido absoluto que es en y para sí.

Del mismo modo, la Iglesia existente, esta existencia del cielo sobre la tierra, veíase nivelada sobre el mismo plano de lo mundanal al abrazar el camino de la riqueza y de la posesión de territorios; de este modo, suprimíase la distinción entre los dos poderes, pero no de un modo racional para la Iglesia, sino, al mismo tiempo, de un modo indignante, que supone una corrupción: era evidentemente una realidad, pero la realidad más bárbara y más cruel. Pues el Estado, el gobierno, el derecho, la propiedad, el orden civil: todo esto es lo religioso, en forma de diferencias racionales, es decir, de leyes fijas por sí mismas. La vigencia de los miembros, de los estamentos, de las secciones, sus distintas ocupaciones, las fases y los grados del mal, lo mismo que los del bien, representan una manifestación bajo la forma de la finitud, de la realidad, de la existencia de la voluntad subjetiva, mientras que lo religioso sólo se presenta bajo la forma de lo infinito.

Pero la Iglesia es inviolable en su forma exterior y puede echar también por la borda todas las leyes del bien; toda transgresión cometida contra ella es una transgresión de lo sagrado. El mal y sus penas se convierten ahora en algo infinito, y las opiniones discrepantes son castigadas incluso con la muerte, como ocurre con la herejía y con la heterodoxia contra las determinaciones más abstractas y más vacuas de una dogmática interminable. En el seno de la Iglesia se dan cita las costumbres más reprobables y las peores pasiones, la arbitrariedad desenfrenada, la voluptuosidad, la venalidad, la ociosidad, la codicia, los vicios más diversos, precisamente por no tropezar con el freno de ninguna ley; y en ella se instaura y prevalece el criterio de la dominación. Lo mundanal debe ser solamente algo mundanal; pero este régimen mundanal de la Iglesia pretende aparecer revestido, al mismo tiempo, con la autoridad y la dignidad de lo divino. Esta mezcla de lo sagrado, de lo divino, de lo inviolable, con los intereses temporales engendra, de una parte, el fanatismo, como entre los turcos, y de otra parte la humildad y la *obedientia passiva* de los laicos frente a todas aquellas cosas espantosas. Esta ruina del mundo suprasensible, como representada en el conocer y como Iglesia presente, es la que necesariamente tenía que expulsar al hombre de semejante templo, es decir, del seno de lo más sagrado convertido en algo mundanal y finito.

Frente a este desdoblamiento de la Iglesia, vemos, por otra parte, cómo lo temporal se espiritualiza de suyo; o bien se aferra a sí mismo, haciéndolo además de un modo legitimado por el espíritu. A la religión le faltaba el presente de su cúspide, la realidad presente de su cabeza visible; a la mundanidad presente, por su parte, le faltaba el ser el pensamiento, lo racional, lo espiritual.

En el siglo X se manifiesta en la cristiandad la tendencia general a construir iglesias, pero sin que el Dios se hiciese visible y presente en ellas; de este modo, la cristiandad se elevó en su anhelo de conquistar dentro de sí el principio de la realidad como su propio principio. No son estos edificios, ni es la riqueza exterior, o el poder y la dominación de la Iglesia, ni los monjes, el clero y el papa, lo que constituye el principio de su propio presente real en ella; todo esto no le bastaba al espíritu. Ni el papa ni el emperador son un Dalai Lama, el papa es solamente el vicario de Cristo sobre la tierra; Cristo, como existencia pretérita, sólo vive en el recuerdo y en la esperanza.

Impaciente por la realidad que echa de menos y por la carencia de lo sagrado, la cristiandad se echa a buscar la cabeza que le falta; no es otro, en efecto, el móvil determinante de las Cruzadas.

La cristiandad busca la presencia exterior de Cristo en la tierra de Canaán, busca sus huellas, el monte en que oró y padeció, su tumba; conquista el Santo Sepulcro. Lo que se representa como algo real lo conquista también, en efecto, como algo real; pero la tumba es solamente eso, una tumba: lo único que encuentra es el Santo Sepulcro, que además le es arrebatado después. "Pero no le dejarás en su tumba, pues no quieres que un santo se pudra en su sepulcro."

Los cristianos se equivocaban cuando creían que podían darse por satisfechos con esto, que era esto verdaderamente lo que buscaban; no lograron ponerse de acuerdo consigo mismos. Aquellos lugares sagrados, el Monte de los Olivos, el Jordán, Nazaret, como el presente sensible y exterior del espacio sin la presencia del tiempo, no son sino algo pasado, un simple recuerdo y no una contemplación del presente inmediato; lo único que los cruzados encontraron fué su pérdida, su tumba en este presente. Siendo como eran bárbaros, no buscaban lo general, la posición universal de Siria y de Egipto, este centro de la tierra, los nexos de unión para la libertad del comercio, como había de hacerlo Bonaparte, cuando ya la humanidad hubo recobrado su razón. Y así, tuvieron que volverlos a la razón los sarracenos y su propia tosquedad y barbarie, su propia miseria (v. *supra,* pp. 117 *s.*), haciéndoles ver que estaban en un error.

Después de esta dura experiencia, no tuvieron más remedio que atenerse a la verdadera realidad, que tanto despreciaban, y buscar en ella la realización de su mundo inteligible. Debían buscar y contemplar lo que querían encontrar dentro de ellos mismos, en el presente del entendimiento; el pensamiento, el saber y la voluntad propios son este presente. En cuanto que sus actos, sus fines y sus intereses, se convierten en algo jurídico y, por tanto, en algo general, el presente se torna racional. Lo mundanal se consolida de este modo, dentro de sí mismo, es decir, cobra dentro de sí pensamiento, derecho y razón.

Por lo que se refiere al estado histórico de la época en general, puede observarse que lo mismo que, de una parte, nos encontramos aquí con la ausencia del "sí mismo", con la tendencia del espíritu a ser cabe sí, con el desgarramiento del hombre, veremos por otra parte, ahora, cómo el estado político se afianza y consolida, fundándose una independencia que no es ya meramente egoísta. En aquella primera independencia iba implícito el momento de la barbarie, la cual necesita del miedo para ser mantenida a raya. Pero ahora vemos entrar en escena el derecho y el orden. Es cierto que el orden ahora vigente es el sistema feudal,

con su secuela, la servidumbre de la gleba, pero todo dentro de él es, sin embargo, algo jurídicamente establecido. Y el derecho tiene su raíz en la libertad, por ser en ella donde el individuo cobra existencia y es reconocido como tal, aunque aquí aparezcan todavía convertidas en propiedad privada relaciones pertenecientes en realidad al Estado.

La monarquía feudal, que ahora se rebela contra el principio de la ausencia del "sí mismo" de la Iglesia determina los derechos esenciales del hombre, es verdad, con arreglo al nacimiento; pero los estamentos de la sociedad feudal no son castas, como en la India, sino que en la jerarquía eclesiástica, por ejemplo, cualquiera podía ascender desde las más bajas capas hasta los puestos más elevados. Por lo demás, también bajo el sistema feudal fueron manifestándose paulatinamente un derecho, un orden civil y una libertad amparada por la ley. En Italia y Alemania conquistaron su estatuto jurídico una serie de ciudades como repúblicas urbanas, siendo reconocidas por los poderes eclesiástico y temporal; la riqueza hizo su aparición en los Países Bajos, en Florencia y en las ciudades imperiales del Rin. Poco a poco y por estos caminos, los países empezaron a salir del régimen feudal, y una manifestación de ello la tenemos en los mismos *capitani*. Y también puede ser considerado como un levantamiento de la ausencia de "sí mismo" del espíritu el hecho de que la lengua de esta época se convierta en *lingua volgare*, por ejemplo en la *Divina Comedia* de Dante.

Esta media vuelta da el espíritu de los tiempos, abandona el mundo intelectual para mirar a su mundo presente, al más acá. El cielo finito, el contenido hecho irreligioso, lo ha empujado al presente finito. Con este viraje se hunde y se pierde la filosofía escolástica, cuyos pensamientos se hallan más allá de la realidad. Mientras que la Iglesia creía hallarse antes en posesión de la verdad divina, ahora el régimen temporal, al cobrar dentro de sí orden y derecho y brotar de la dura disciplina del servicio, creíase fundado por Dios y, por tanto, consideraba presente en él lo divino y teníase por autorizado para manifestarse contra lo divino en la Iglesia, opuesto exclusivamente a todo lo laico. Y desde el momento en que el poder temporal, la vida temporal, la conciencia de sí se asimilaban un principio más divino, superior, el principio eclesiástico, desaparecía la brusca contradicción. El poder de la Iglesia aparecía ahora como la tosquedad de la Iglesia, ya que no trataba de manifestarse en la realidad misma, sino de ser fuerte en el mundo del espíritu. Y surgía inmediatamente en la mundanidad la conciencia del llenarse los conceptos abstractos con la

realidad del presente, de tal modo que éste dejaba de ser algo nulo de suyo, para adquirir también verdad.

En relación con esto se hallan también el comercio y las artes. Las artes llevan consigo el que el hombre cree a partir de sí mismo lo divino; y como aquellos artistas eran lo suficientemente piadosos para abrazar como principio la ausencia de su "sí mismo", eran ellos los que con su capacidad subjetiva creaban estas representaciones. Con esto guarda una estrecha relación el que lo mundanal tenga dentro de sí la conciencia de ser tan legítimo como para retener las determinaciones basadas en la libertad subjetiva. En la industria, el individuo se ve obligado a atenerse a su propia actividad y a ser él mismo el elemento creador; los hombres acaban, de este modo, sabiéndose libres, haciendo valer su libertad y teniendo la fuerza necesaria para actuar al servicio de sus propios fines e intereses.

Así volvió el espíritu a sí mismo; así se recobró, y contempló como sus propias manos su propia razón. Este renacimiento del espíritu queda en la historia como el renacimiento de las artes y de las ciencias dedicadas a la materia presente, como la época en que el espíritu cobra confianza en sí mismo y en su propia existencia, y encuentra su interés en su presente. El espíritu ahora se reconcilia en verdad con el mundo, no en sí, en el más allá, en forma de pensamientos vacíos, en el día del Juicio final, en la hora de la transfiguración del mundo, es decir, cuando ya éste no es realidad, sino con el mundo como tal y no con el mundo extinguido.

El hombre, que venía esforzándose por buscar la moral y el derecho, no podía ya encontrarlos en aquel terreno y tendió la mirada en torno, para buscarlos en otro sitio. El lugar que ahora se le señala al hombre es el hombre mismo, su interior, y la naturaleza exterior; en la observación de la naturaleza se atisba como presente el espíritu que vive en ella.

Sección Tercera

EL RENACIMIENTO DE LAS CIENCIAS

Saliendo de aquella enajenación del profundo interés en el contenido carente de espíritu y de la reflexión remontada a lo individual infinito, el espíritu se recobra ahora a sí mismo y se eleva al postulado de encontrarse y saberse como conciencia de sí real tanto en el mundo suprasensible como en la naturaleza inmediata. Este despertar de la mismidad del espíritu trajo consigo el *renacimiento* de las artes y las ciencias de la antigüedad, lo que en apariencia era una recaída en la infancia, pero en realidad una exaltación propia al plano de la idea, el movimiento propio a partir de sí mismo, ya que hasta ahora el mundo intelectual era más bien algo dado.

De aquí arrancan todas las aspiraciones e invenciones, de aquí parten el descubrimiento de América y de una ruta hacia las Indias orientales; y así se despertó principalmente el amor por las llamadas ciencias paganas de la antigüedad, ya que los eruditos de la época vuelven sus ojos a las obras de los antiguos, convertidas ahora en objeto de estudio, como *studia humaniora*, estudios en que el hombre es reconocido en su propio interés y en su propia actividad. Estos estudios, aunque aparezcan a primera vista como lo opuesto a lo divino, son más bien de suyo lo divino, pero lo divino que vive en la realidad del espíritu.

El hecho de que los hombres sean de suyo algo les inculca un interés por los hombres, que por serlo son también algo. En relación con esto se halla otro aspecto del problema, y es que, al convertirse en lo general la cultura formal del espíritu de los escolásticos, el resultado tenía que ser necesariamente el de que el pensamiento se supiese y encontrase a sí mismo; de aquí brotó luego la contraposición entre el entendimiento, de una parte, y de otra la doctrina eclesiástica o la fe. De este modo, se generalizó la creencia de que el entendimiento podía reputar falso algo que la Iglesia afirmase como verdadero; y fué un paso de gran importancia éste que dió el entendimiento, al concebirse así, aun a trueque de encontrarse en oposición con todo lo positivo.

A) EL ESTUDIO DE LOS ANTIGUOS

El modo inmediato como se manifiesta la tendencia a mirar a lo humano en lo tocante a las ciencias consiste justo en que en los países de Occidente se revele un interés de este tipo, una gran re-

ceptibilidad para los autores antiguos, en toda su claridad y su belleza. Pero el renacimiento de las ciencias y las artes, principalmente del estudio de la literatura antigua, en relación con la filosofía, fué primeramente, en parte, un renacimiento de la filosofía antigua pura y simplemente, en su forma primitiva, sin que surgiese al lado de ella algo nuevo; esta elaboración de los antiguos filósofos, a la que se consagra ahora una gran cantidad de obras, empieza siendo una simple restauración de algo olvidado.

Se advierte en esta época, sobre todo, un despertar del estudio de los griegos; y el conocimiento de las obras griegas originales que se difunde en los países de Occidente depende, a su vez, de algunos sucesos políticos de orden externo. El Occidente, por medio de las Cruzadas, e Italia en particular por medio del comercio mantenían frecuente trato con los griegos, aunque sin relaciones diplomáticas muy asiduas. Del Oriente vinieron, incluso, las leyes romanas, hasta que fué descubierto por casualidad un códice del *Corpus iuris.* Y el Occidente volvió a entrar en contacto con el Oriente griego, sobre todo, cuando la desdichada caída del imperio bizantino obligó a los más nobles y relevantes griegos a buscar refugio en Italia.

Ya antes, al verse el imperio griego asediado por los turcos, habían sido enviados embajadores a Occidente, con la misión de recabar ayuda para defenderse de la amenaza de invasión; generalmente, estos embajadores eran eruditos y hombres de letras y de ciencias, y fueron ellos, la mayoría de los cuales se establecieron en el Occidente, quienes trasplantaron allí el amor por la antigüedad. Fué así como *Petrarca* aprendió el griego con *Barlaam*, un monje de Calabria, donde vivían muchos frailes de la orden de San Basilio, que mantenía el rito griego en algunos conventos del sur de Italia. Barlaam había conocido muchos griegos en Constantinopla, especialmente a *Crisoloras,* quien se instaló permanentemente en Italia en 1395.

Estos griegos dieron a conocer al Occidente las obras de los antiguos, especialmente los diálogos de Platón.[1] Sería hacer demasiado honor a los monjes si aceptamos que fueron ellos quienes conservaron para nosotros los textos de la antigüedad; estas obras, por lo menos las griegas, vinieron de Constantinopla; las latinas conserváronse naturalmente en Occidente. Fué también ahora cuando se extendió aquí el conocimiento de las obras de Aristóteles (v. *supra*, p. 135); de este modo, resucitaban las filosofías

[1] Buhle, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, t. VI, secc. 1, pp. 125-128; Tennemann, t. IX, pp. 22 *s.*

antiguas, aunque mezcladas con una cantidad extraordinaria de extravíos y confusiones.

Resurgieron así la antigua filosofía platónica y la neoplatónica, la filosofía aristotélica y la estoica y, en lo tocante a la física, también la epicúrea, y por último la filosofía popular ciceroniana, tratando de restaurarse en sus formas primitivas y apoyándose principalmente en los aspectos que en ellas contradecían a la escolástica; sin embargo, estos esfuerzos guardaban relación más bien con la historia literaria y de la cultura y representaban un gran estímulo para ésta, pero no se caracterizaban precisamente por la originalidad de la producción filosófica ni acusaban ningún progreso notable en este terreno. Poseemos aún escritos de esta época de los que se desprende que cada escuela griega tenía sus adeptos y que volvían a existir, como en la antigüedad, aunque con modalidades completamente distintas, aristotélicos, platónicos, etc. Pero la verdadera cultura filosófica había que buscarla en las mismas fuentes, es decir, en los autores antiguos.

1. Pomponacio

Uno de los más destacados aristotélicos de esta época fué *Pomponacio*, quien en 1534 escribió, entre otras cosas, acerca de la inmortalidad del alma, poniendo de manifiesto, según un uso muy característico del tiempo, que aquello en que creía como cristiano no era susceptible de ser probado con arreglo a Aristóteles y la razón.[2] Los averroistas afirmaban que el νοῦς general que asistía a la obra del pensamiento era inmaterial e inmortal y que el alma en cambio, como unidad numérica, era mortal. También Alejandro de Afrodisia aseguraba que el alma era mortal. Ambas doctrinas fueron condenadas en 1513, bajo el pontificado de León X, en el concilio de Benevento.[3] Pomponacio considera mortal el alma sensible y vegetativa (cap. VIII, p. 36; cap. IX, pp. 51, 62-65), y afirma que el hombre sólo participa de la inmortalidad por medio del pensamiento y de la razón.

Pomponacio hubo de comparecer ante la Inquisición a responder de sus opiniones, aunque la protección que algunos cardenales le dispensaban le puso a cubierto de toda ulterior persecución.[4] Había además muchos otros aristotélicos puros, y estas doctrinas

[2] Pomponacio, *Tractatus de immortalitate animae*, caps. VII-VIII, p. 35; cap. IX, pp. 57 *s.*; cap. XII, pp. 89 *s.*; cap. XV, p. 142.

[3] Ficino, *Proemium in Plotinum*, p. 2; Pomponacio, *op. cit.*, cap. III, p. 9; cap. IV, p. 12; Tennemann, t. IX, pp. 65-67.

[4] Brucker, *Hist. crit. phil.* t. IV, parte 1, p. 164.

se difundieron más tarde, sobre todo, entre los protestantes. Los escolásticos llamábanse también aristotélicos, pero sin razón alguna; esto explica por qué, en apariencia, la Reforma dirigió sus tiros contra Aristóteles, aunque en realidad sólo trataba de combatir al escolasticismo.

2. Bessarion, Ficino, Pico

En esta época, se difundió especialmente el conocimiento de Platón, los códices de cuyas obras llegaron a Italia desde Grecia; algunos griegos huídos de Constantinopla daban conferencias acerca de la filosofía platónica. Uno de los que más contribuyeron a la difusión de Platón en el Occidente fué el cardenal *Bessarion* de Trebisonda, que había sido Patriarca de Constantinopla.[5]

Ficino, que nació en Florencia en 1433 y murió en 1499, se distinguió como traductor de Platón; fué él principalmente quien dió a conocer nuevamente la filosofía neoplatónica posterior a Proclo y a Plotino. Ficino escribió además una teología platónica.

Uno de los Médicis de Florencia, Cosme II, llegó incluso a fundar en el siglo XV una Academia platónica en aquella ciudad. Los miembros más relevantes de esta familia de los Médicis, los dos Cosmes, Lorenzo, León X y Clemente VII protegieron mucho el cultivo de las ciencias y las artes y atrajeron a sus cortes a los sabios clásicos griegos.[6]

Dos condes *Pico de la Mirandola*, el primer *Juan* y su sobrino *Juan Francisco*, influyeron sobre todo por su peculiar temperamento y su originalidad; el primero compuso unas novecientas tesis, cincuenta y cinco de las cuales procedían de Proclo, invitando a todos los filósofos a reunirse para discutirlas solemnemente; y como noble que era se ofreció, además, a pagar las costas de viaje a los ausentes.[7]

3. Gassendi, Lipsius, Reuchlin, Helmont

Más tarde, fué resucitada la atomística epicúrea, principalmente por *Gassendi* contra Descartes, y de ella se conserva todavía en la física moderna la teoría de las moléculas.

Más débil fué el renacimiento de la filosofía estoica por obra de *Lipsius*.

[5] Brucker, *Hist. crit. phil.* t. IV, parte 1, pp. 44 *s*.

[6] Ficino, *Proemium in Plotinum*, p. 1; Brucker, *op. cit.*, pp. 49, 55, 48.

[7] Proclo, *Theologia Platonis*, apéndice, pp. 503-505; Tennemann, t. IX, p. 149.

En *Reuchlin* (Kapnio), que había nacido en Pforzheim (Suabia) en 1455 y que tradujo algunas comedias de Aristófanes, encontró un amigo la filosofía cabalística. Reuchlin propúsose desarrollar de nuevo la auténtica filosofía pitagórica; pero todo aparece en él revuelto y turbio. En Alemania preparábase una orden imperial encaminada a destruir, como se había hecho en España, todos los libros hebraicos; hay que reconocer a Reuchlin el mérito de haber impedido que esta obra de destrucción fuese llevada a cabo.[8] La total ausencia de diccionarios entorpecía tanto el estudio del griego, que Reuchlin tuvo que trasladarse a Viena para aprender allí esta lengua de labios de un griego de nacimiento.

Más tarde, encontramos muchos pensamientos profundos en *Helmont*, erudito inglés nacido en 1618 y muerto en 1699.[9]

Todas estas filosofías eran cultivadas al lado de la fe eclesiástica y sin detrimento de ésta, pero no a la manera de los antiguos: surge así una abundante literatura que abarca una gran cantidad de nombres de filósofos, pero que pasa sin dejar huellas y que carece, desde luego, de la lozanía que sólo puede dar la originalidad y la profundidad de los elevados principios; y es que no se trata en rigor de una verdadera filosofía; por eso no es necesario que entremos en más detalles acerca de ella.

4. La filosofía popular ciceroniana

También experimenta su renacimiento, en esta época, la manera ciceroniana de filosofar: es una filosofía eminentemente popular y superficial, sin ningún valor especulativo, pero que tiene, por lo menos, por lo que a la cultura general se refiere, el interés y la importancia de que el hombre en ella habla inspirándose en sí mismo como un todo, en su experiencia interior y exterior y en su presente, en general. Todo hombre inteligente dice

lo que la vida le enseña, lo que en la vida le sirve.

Los sentimientos del hombre, etc., se consideran dignos de ser recogidos y tenidos en cuenta, en contra del principio de la ausencia del sí mismo. Obras de esta clase brotan por doquier en la época a que nos estamos refiriendo, unas espontáneamente, otras como reacción contra el escolasticismo. Y a pesar de que la plétora de escritos filosóficos de esta clase, por ejemplo muchos de los de *Eras-*

[8] Tennemann, t. IX, pp. 164 s.; Tiedemann, *Geist der speculativen Philosophie*, t. V, p. 483; Brucker, *Hist. crit. phil.* t. IV, parte 1, pp. 358, 365 s.; Rixner, *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, t. II, p. 206.

[9] Tennemann, *op. cit.*, pp. 228-230; Brucker, *op. cit.*, p. 721.

mo, han caído en el olvido y tienen poco valor, no puede negarse que hicieron mucho bien después de la sequedad escolástica y de todos sus devaneos y abstracciones carentes de toda base; carentes de toda base, decimos, puesto que les faltaba justo la conciencia de sí. También *Petrarca* escribía tomándose como fuente a sí mismo, sus estados de ánimo, como hombre pensante.

Este corte ciceroniano del pensamiento contribuyó también evidentemente, desde este punto de vista, a la reforma eclesiástica del protestantismo. Su principio consiste precisamente en hacer al hombre volver los ojos a sí mismo y en acabar con todo lo extraño para él, sobre todo en materia de lenguaje. El haber entregado a los cristianos alemanes el libro de su fe traducido a su lengua natal constituye, sin duda alguna, una de las más grandes revoluciones que podían acaecer; lo mismo que la llevada a cabo en Italia cuando este país vió surgir grandes obras de arte compuestas en su propia lengua, por ejemplo las del Dante, Boccaccio y Petrarca, quien escribió, sin embargo, sus obras políticas en latín. El hombre sólo puede considerarse verdaderamente dueño de aquellos pensamientos que aparecen expresados en su lengua propia. *Lutero* y *Melanchthon* desecharon todo lo escolástico, tomando como pauta de juicio la Biblia, la fe, el ánimo del hombre. Melanchthon aporta una fría filosofía popular en la que el hombre quiere hacer acto de presencia y que, por tanto, contrasta enormemente con el seco y muerto escolasticismo. Asistimos a una ofensiva general contra la manera escolástica, ofensiva que se manifiesta bajo las más diversas formas y direcciones. Pero, en realidad, todo esto pertenece más bien a la historia de la religión que a la historia de la filosofía.

B) TENDENCIAS PECULIARES DE LA FILOSOFÍA

Se nos ofrece en esta época una segunda serie de manifestaciones que tocan ya más de cerca a las peculiares aspiraciones de la filosofía, pero que no pasaron de ser eso: simples aspiraciones propias de este período de enorme agitación. Muchos individuos se ven privados ahora del contenido, del objeto que venía siendo el punto de apoyo y el fundamento de su conciencia: de la fe de sus mayores. Por eso, al lado de aquellas serenas manifestaciones del renacimiento de la filosofía antigua, nos encontramos ahora, por otra parte, con muchas personalidades en las que se trasluce de un modo bastante violento el fogoso deseo de llegar a conocer por medio del pensamiento lo más profundo y lo concreto, aunque oscurecido y tergiversado por interminables fantasías, por una imagina-

ción las más de las veces desbordada y calenturienta y por el afán de penetrar en los arcanos de la astrología, la geomancia y otros conocimientos misteriosos por el estilo.

Estos pensadores sentíanse gobernados, y lo estaban en realidad, por el impulso de sacar la esencia y la verdad de sí mismos; eran hombres de temperamento impulsivo y tumultuoso, de carácter voluble y levantisco, de gran capacidad de entusiasmo, poco aptos para entregarse a la paz serena de la ciencia. No puede negarse ciertamente que sabían penetrar, muchas veces de modo maravilloso, en lo grande y lo auténtico, pero asimismo es verdad que se dejaban también llevar por pensamientos harto confusos, nacidos unas veces de sus estados de ánimo y otras de las circunstancias exteriores. Esto hace que encontremos en ellos una gran originalidad y una gran energía subjetiva de espíritu; pero, al mismo tiempo, el contenido de sus pensamientos es extraordinariamente heterogéneo y desigual, y la confusión de su espíritu muy grande. Las vicisitudes de su vida lo mismo que el contenido de sus obras, las cuales llenan con frecuencia muchos y grandes infolios, son el resultado de esta inseguridad de su modo de ser, del desgarramiento y la sublevación de su interior contra la existencia real a que se ven sujetos y del afán de encontrar en ella un fundamento firme. Estas singulares personalidades se asemejan bastante al proceso de disolución, a las conmociones y las erupciones de un volcán formadas en su interior, cuyas creaciones, nuevas y originales, tienen todavía mucho de salvaje e irregular.

Las figuras más notables de este grupo a que nos referimos son las de Cardano, Giordano Bruno, Vanini, Campanella y Petrus Ramus; todos ellos son representantes del carácter de su época, de esta fase de transición, y caen ya dentro del período de la Reforma.

1. Cardano

Jerónimo Cardano es una de estas figuras; fué un individuo mundialmente famoso, que personifica bastante bien, en su máximo desgarramiento, la disolución y la agitación de esta época en que vive. Sus obras llenan cerca de diez volúmenes en folio. Cardano nació en Pavía, en el año 1501, y murió en Roma en el de 1575. Él mismo se encargó de trazar la historia de su vida y su carácter en un libro titulado *De vita propria*, en el que confiesa sus errores y sus defectos con la mayor dureza y sinceridad con que un hombre pueda hacerlo. Para pintar una rápida imagen de estas contradicciones, diremos tan sólo lo siguiente.

En la *vida* de Cardano alternan las más variadas desdichas

exteriores y domésticas. Nos habla al principio de sus vicisitudes antes de nacer. Nos cuenta que su madre, estando encinta de él, bebió diversas pócimas para deshacerse del molesto fruto de su vientre. Cuando todavía era un niño de pecho, estalló la peste, que arrebató al ama que lo criaba. Su padre fué muy duro con él. Conoció la más tremenda miseria y la pobreza más espantosa y también, alternando con ello, la riqueza y la abundancia. Se entregó al estudio de las ciencias, llegó a ser doctor en medicina y viajó mucho; pronto se hizo famoso en los más diversos países y era llamado a consulta de todas partes, habiendo estado varias veces en Escocia: no estaba autorizado para decir, escribe, cuánto dinero le había sido ofrecido. Fué profesor de matemáticas y luego de medicina en Milán; más tarde pasó dos años en Bolonia, sujeto a cruel prisión y soportando las más feroces torturas. Dominaba la astrología y pronosticó su suerte a muchos príncipes, viéndose muy solicitado y honrado por ellos.[10] Su nombre ha quedado unido a la historia de las matemáticas; la *regula Cardani* para la solución de las ecuaciones de tercer grado es, todavía hoy, la única que existe.

Este pensador vivió siempre en medio de las más furiosas tormentas interiores y exteriores. Nos dice que llegó a conocer los más grandes tormentos del espíritu. En estas crisis de dolor interior, encontraba una gran delicia en torturarse a sí mismo y en torturar a otros. Flagelábase, se mordía los labios, se pellizcaba brutalmente, retorcíase los dedos; recurría a todo esto para liberarse de la inquietud de espíritu que le torturaba y romper en llanto, lo que lo hacía calmarse un poco. Igualmente contradictorio era su comportamiento exterior, unas veces sereno y amable y otras veces, en cambio, desconcertado, violento y como de loco furioso, hasta en las cosas más indiferentes y sin que ningún motivo externo justificase su irritación y su furia. Tan pronto se vestía con gran decoro y elegancia como andaba en andrajos. Era un hombre retraído, aplicado y tenazmente laborioso, pero de pronto, sin saber por qué, se entregaba a la disipación y vendía y jugaba cuanto caía en sus manos, el menaje de la casa y las preseas de su mujer. Tan pronto marchaba lenta y acompasadamente, lo mismo que los demás, como corría velozmente, cual si estuviese loco. Huelga decir que, en estas condiciones, dió una educación malísima a sus hijos, y tuvo la desgracia de que fueran unos de-

[10] Brucker, *Hist. crit. phil.*, t. IV, parte 2, pp. 63 s., 66-68; Buhle, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, t. VI, secc. 1, pp. 360, 362; Cardano, *De vita propria*, cap. 4, pp. 9-11; Tiedemann, *Geist der speculativen Philosophie*, t. V, pp. [illegible] s.

pravados: uno de ellos envenenó a su mujer y murió decapitado; para castigar la indolencia de su segundo hijo, no supo hacer cosa mejor que arrancarle las orejas.[11]

Era el suyo un temperamento turbulento, que lo mismo fermentaba profundamente dentro de sí que estallaba en violentas explosiones y del modo más contradictorio; también su interior padecía de un tremendo desgarramiento. He aquí, extractada de su obra, la pintura de su *carácter*, trazada por él mismo: "La naturaleza me ha dotado de un espíritu filosófico y apto para el cultivo de las ciencias, soy ingenioso, elegante, decoroso, sensual, expeditivo, piadoso, fiel, amigo de la sabiduría, reflexivo, emprendedor, afanoso de saber, servicial, entusiasta, cavilador e inventivo, *todo lo he aprendido por mí mismo*, ardo en deseos de ver milagros, soy taimado, astuto, amargado, iniciado en el misterio, sobrio, trabajador, descuidado, charlatán, siento desprecio por la religión, soy vengativo, envidioso, triste, pérfido, traicionero, me gustan la magia y los encantamientos, me siento desdichado, soy cruel con los míos, retraído, antipático, severo, adivino, celoso, chismoso y amigo de pullas, calumniador, complaciente y voluble: tales son las grandes contradicciones de mi carácter y de mis costumbres." [12]

Y tan desiguales como su carácter son, en parte al menos, sus *obras*, en las que daba rienda suelta a su impetuoso y torturado temperamento; son obras incoherentes y contradictorias, escritas muchas veces en medio de la más espantosa miseria. Aparecen mezcladas en ellas los más diversos rasgos de una superstición astrológica y quiromántica y los más pasmosos, profundos y brillantes destellos del espíritu: las turbiedades alejandrinas y cabalísticas alternan aquí con observaciones que acreditan una gran finura psicológica y una gran lucidez y claridad. Cardano trata astrológicamente la vida y los hechos de Cristo. Sin embargo, su mérito positivo reside más bien en el modo como incitaba a los demás a crear a partir de sí mismos; en este sentido, no cabe duda de que influyó mucho en su tiempo. Jactábase de la originalidad y la novedad de sus pensamientos, y este afán por ser original le llevaba a las cosas más singulares y extrañas. Era la razón renaciente y dinámica que se buscaba a sí misma y se afanaba por ser algo

[11] Buhle, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, t. VI, secc. 1, pp. 362-365; Tiedemann, *Geist der speculativen Philosophie*, t. V, p. 565; Brucker, *Hist. crit. phil.*, t. IV, parte 2, pp. 71-74; Cardano, *De vita propria*, cap. 26, p. 70.

[12] Cardano, *De genitur.* XII, p. 84; Buhle, *Lehrbuch der Geschichte der Philosopie*, t. VI, secc. 1, pp. 363 s.; Tiedemann, *Geist der speculativen Philosophie*, t. V, pp. 564 s.

nuevo y diferente de los otros, por imprimir sobre la ciencia el sello de su propiedad privada.

2. Campanella

Tomás Campanella, aristotélico, nos revela también una mescolanza de todos los caracteres imaginables. Había nacido en Stilo (Calabria), en 1568, y murió en París en 1639. Se han conservado muchas obras suyas. Pasó veintisiete años en una dura prisión, en Nápoles.[13]

Figuras como éstas agitaron lo indecible el espíritu de su tiempo y dieron el impulso, pero sin que su actividad propia se tradujera en ningún fruto, en nada fecundo. Hay, sin embargo, dos pensadores que pertenecen también a este grupo y en los que debemos detenernos un poco más: nos referimos a Giordano Bruno y a Vanini.

3. Giordano Bruno

Giordano Bruno fué uno de aquellos espíritus inquietos y atormentados a quienes vemos repudiar intrépidamente toda la autoridad y la fe de la Iglesia católica. En estos últimos tiempos, su recuerdo ha sido refrescado por Jacobi (*Obras Completas*, t. IV, secc. 2, pp. 5-46), en la edición de sus cartas sobre Spinoza, que añadió a un extracto de una obra de éste.[14] Jacobi logró llamar, muy especialmente, la atención hacia este pensador al afirmar que la suma de su doctrina es la esencia del spinozismo y la cifra y compendio del panteísmo; este paralelismo dió a Giordano Bruno una fama que es evidentemente superior a sus verdaderos méritos.

Giordano Bruno tenía un temperamento más sereno y apacible que Cardano, pero tampoco él llegó a encontrar quietud sobre la tierra. Había nacido en Nola, del reino napolitano, y *vivió* también en el siglo XVI, pero no ha sido posible llegar a conocer con exactitud el año de su nacimiento. Recorrió la mayoría de los Estados europeos, Italia, Francia, Inglaterra, Alemania, dedicado

[13] Brucker, *Hist. crit. phil.*, t. IV, parte 2, pp. 108, 114-120; Tennemann, t. IX, pp. 290-295.

[14] Giordano Bruno, *De la causa, principio et uno*, Venecia, 1584, lugar de impresión probablemente inventado, ya que sabemos que la obra *De l'infinito, Universo e Mondi*, que aparece como editada también en Venecia y en el mismo año, vió la luz realmente en París; ambas presentan la forma de diálogos.

a la enseñanza de la filosofía. Abandonó el suelo de Italia donde, siendo fraile dominico, se había permitido amargas observaciones acerca de ciertos dogmas católicos, por ejemplo el de la Transubstanciación y el de la Inmaculada Concepción de María y a propósito de la crasa ignorancia y la viciosa conducta de los frailes. Vivió luego en Ginebra, en 1582, pero se enemistó también con Calvino y con Beza, llegando a hacérsele imposible la convivencia con ellos; de allí pasó a otras ciudades francesas, entre ellas Lyon, y seguidamente se instaló en París, donde en 1585 se manifestó solemnemente en contra de los aristotélicos, sustentando según una costumbre muy extendida en la época —para que sirviesen de base a una discusión pública— una serie de tesis filosóficas dirigidas principalmente contra Aristóteles. Estas tesis fueron publicadas, tres años más tarde, bajo el título de *Jord. Bruni Nol. Rationes articulorum physicorum adversus Peripateticos Parisiis propositorum, Wittemberg, 1588.* Pero no tuvo ningún éxito con estas tesis, pues los aristotélicos eran todavía muy fuertes por aquel entonces. Bruno visitó, además, las universidades de Londres, Wittemberg (en 1586), Praga y algunas otras universidades y ciudades. En Helmstedt fué acogido con gran favor, en 1589, por los duques de Braunschweig-Lüneburg; de allí pasó a Francfort del Meno, donde dió a la imprenta algunas de sus obras.

Su vida fué como vemos la de un profesor y escritor ambulante, de incansable peregrinar. Por último retornó a Italia en 1592 y vivió durante algún tiempo en Padua sin que nadie le molestase, hasta que a la postre fué sorprendido por la Inquisición en Venecia, recluído en la cárcel y trasladadó luego a Roma, donde en el año 1600, después de haberse negado a retractarse, fué condenado a morir en la hoguera como hereje; algunos testigos presenciales de su muerte, por ejemplo Scioppio, informan que soportó con gran fortaleza y serenidad la muerte por el fuego. Encontrándose en Alemania, había roto los votos de su orden para abrazar el protestantismo.[15]

Las *obras* de Giordano Bruno fueron declaradas heréticas y ateas tanto por los católicos como por los protestantes y, por esta razón, quemadas, destruídas y mantenidas en secreto. Es, por ello, muy difícil encontrarlas reunidas, aunque la mayoría de ellas se hallan en la biblioteca de la universidad de Gotinga; y en la *Historia de la filosofía* de Buhle (v. t. I, p. 107) se contienen noticias muy extensas acerca de ellas. En general, estas obras son muy raras, circulan poquísimo y se hallan, con frecuencia, prohibidas;

[15] Brucker, *Hist. crit. phil.* t. IV, parte 2, pp. 15-29.

en Dresde figuran todavía entre los libros vedados, de que los lectores no pueden disponer. Recientemente[16] se ha emprendido una edición de ellas en lengua italiana,[17] pero no estamos seguros de que haya visto la luz aún; Bruno escribió también muchas obras en latín. Dondequiera que se detenía por algún tiempo pronunciaba conferencias y componía y editaba obras; por eso es tan difícil llegar a reunir sus escritos completos.

Esto explica también el que muchas de sus obras se repitan en cuanto al contenido, aunque lo presenten bajo diversa forma. Y es natural que quien trabajaba de este modo no llegase nunca a desarrollar debidamente su pensamiento. El carácter fundamental que muchas de sus obras presentan es justo, de una parte, el que responde al hermoso entusiasmo de un alma noble que siente palpitar dentro de sí el espíritu y que sabe que la unidad de su ser y de todo ser constituye la vida íntegra del pensamiento. Hay algo de báquico en el modo como aborda los problemas esta profunda conciencia, que se desborda para convertirse en el verdadero objeto de sus especulaciones y expresar así su riqueza. Sin embargo, el espíritu sólo puede alumbrarse como un todo en el saber; cuando no ha alcanzado aún esta formación científica, pasa continuamente de unas formas a otras, sin acertar a ordenarlas convenientemente.

Esta riqueza múltiple y desordenada es la que nos revelan las obras de Giordano Bruno, y esto hace que su exposición presente, con frecuencia, el aspecto turbio, confuso y alegórico del fanatismo místico. Muchas de sus obras están en verso y es natural que en ellas nos encontremos con muchas cosas fantásticas, como cuando dice en un libro *Sobre la bestia triunfante* que en lugar de los astros sería necesario poner otra cosa.[18]

Este pensador sacrifica siempre a su gran entusiasmo interior sus circunstancias y condiciones personales, y ello explica que aquel entusiasmo no le deje nunca tranquilo. Es, para decirlo en pocas palabras, "un espíritu inquieto que no sabe ponerse de acuerdo ni siquiera consigo mismo". ¿De dónde nacía, en él, esta inquietud? Este hombre no podía allanarse a lo finito, a lo malo, a lo vulgar; de aquí su constante desazón. Se remonta a la sustancialidad general y una, superando esa separación de la conciencia de sí y la naturaleza que humilla a una y a otra. Dios existía, sin duda, en la conciencia de sí, pero también en el exterior, y

[16] Palabras pronunciadas en el curso de 1829-1830 [M.].

[17] *Opere di Giordano Bruno Nolano, ora per la prima volta raccolte e publicate da Adolfo Wagner in due volume*, Leipzig, Weidmann, 1830.

[18] Cfr. *Opere di Giordano Bruno*, ed. Wagner. Introducción, pp. XXIV *s.*

tenía aquí una realidad nueva y distinta, puesto que la naturaleza, creada por Dios, criatura suya, no era ni mucho menos su imagen. La bondad de Dios sólo se revelaba exteriormente en causas finitas y en fines finitos, como cuando se dice: "Las abejas hacen la miel para que el hombre se alimente de ella; el alcornoque crece para que de su corteza puedan hacerse tapones para las botellas." [19]

Por lo que se refiere a sus pensamientos, Jacobi los ha expuesto recientemente[20] bajo una forma en que tal parece como si fuese característica de Giordano Bruno la idea de que hay una esencia viva, un alma universal que lo penetra y gobierna todo y que es la vida de todo. Bruno proclama, en primer lugar, la unidad de la vida y la generalidad del alma universal y, en segundo lugar, la razón presente e inmanente. Sin embargo, su pensamiento en este punto dista mucho de ser original, pues en realidad esta doctrina suya no es sino un eco de la filosofía alejandrina.

Pero en el contenido de sus obras cabe distinguir dos aspectos: uno es el que informa su sistema, su pensamiento fundamental, sus principios filosóficos en general, y es la idea como unidad sustancial. El otro aspecto, que guarda íntima relación con el primero, es su arte luliano —trabajadísimo por él y al que daba, además, la mayor importancia— consistente en descubrir las diferencias en la idea, que era lo que este pensador trataba sobre todo de hacer valer.

a) Sus *pensamientos filosóficos,* para expresar los cuales se vale en parte de conceptos aristotélicos, denotan un espíritu peculiar, vivacísimo y muy original. El contenido de sus pensamientos generales trasluce el más grande entusiasmo por la ya mencionada vitalidad de la naturaleza, por su divinidad y por la presencia en ella de la razón y, así, puede decirse que su filosofía es en general una filosofía spinozista, panteísta. Esta separación de los hombres de Dios o del universo y todas estas relaciones de la exterioridad se proyectan sobre su idea viva de la unidad general y absoluta del todo, cuya proclamación hizo tan admirado a Bruno. Las formas fundamentales de su representación consisten en que, de una parte, expresa la determinación general de la materia y, de otra parte, la de la forma.

α) Determina, pues, la unidad de la vida como la inteligencia (νοῦς) general activa que se revela como la *forma* general del universo y abarca dentro de sí todas las formas: se comporta con respecto a la creación de las cosas naturales como la inteligencia del hombre y las forma y sistematiza, al igual que ésta forma una

[19] V. Hegel, *Werke*, t. VII, secc. 2, p. 10.

[20] Palabras pronunciadas en el curso de 1805-1806 [M.].

gran cantidad de conceptos. Es el artista interior que forma y plasma la materia de dentro afuera. Hace nacer los brotes desde el interior de la raíz o la simiente; de los brotes hace surgir luego los tallos; de éstos las ramas y del interior de las ramas las yemas, las hojas, las flores, etc. Todo se halla dispuesto, preparado y organizado interiormente. Y también desde el interior, esta inteligencia general hace que la savia retorne de los frutos y las flores a las raíces, etc.

El universo es, pues, como un animal infinito en el que todo vive y se mueve de las maneras más diversas. La inteligencia formal no se distingue así en nada de la *causa final* (del concepto de fin, de la entelequia o el principio inmóvil de Aristóteles); pero asimismo hay que ver en ella probablemente una inteligencia eficiente *(causa efficiens)*, una *causa intermedia*, precisamente la que produce aquellos resultados. La naturaleza y el espíritu no se hallan separados entre sí; su unidad es la inteligencia formal, en la que el concepto puro no se contiene de un modo consciente, sino como algo libre por sí mismo, que permanece dentro de sí, y que actúa del mismo modo y trasciende fuera de sí. La inteligencia que obra con arreglo a un fin es la misma forma interior de las cosas, un principio intelectivo interior. Lo que se produce se produce siempre con arreglo a esta forma y se contiene bajo ella; y lo que surge es según como la forma se halle determinada en sí.[21] Así, en Proclo, la inteligencia, como algo sustancial, es lo que en su unidad lo contiene todo: la vida es lo creador, lo productivo, la inteligencia en cuanto tal es precisamente este algo que lo invierte todo, que lo hace revertir todo a la unidad. Es el mismo criterio final con que nos encontraremos de nuevo en la filosofía kantiana. Lo orgánico vivo, cuyo principio es lo creador, que lleva dentro de sí mismo su efectividad y que, gracias a ella, permanece y se conserva siempre cabe sí, es precisamente el fin, la actividad determinada de suyo, que en su comportamiento hacia otras cosas no se conduce como simple causa, sino que revierte hacia sí.

β) Giordano Bruno, que establece la causa final, de modo inmediato, como eficiente y como la vida inmanente del universo, la establece además como un ser, como *sustancia*; es, pues, opuesto a la representación de una inteligencia exterior al universo. En este sentido, Bruno distingue la forma y la *materia* en la sustancia, la cual es a su vez como aquella actividad de la idea, la unidad de forma y materia, de tal modo que la materia vive en ella misma.

[21] Jacobi, *Werke*, t. IV, secc. 2, pp. 7-18; Tennemann, t. IX, pp. 391-394; Giordano Bruno, *De la causa, principio et uno*, diálogo II *(Opere*, ed. A. Wagner, vol. I), pp. 235-243.

Lo permanente en las infinitas metamorfosis del ser, dice Bruno, es la materia primera, la materia absoluta; aunque sea lo informe es, sin embargo, la madre de todas las formas y lo capaz de todas ellas.

Y como la materia no puede existir sin la primera forma general, tenemos que es, en sí, el principio o la causa final. La forma es inmanente a la materia, la una no puede sencillamente existir sin la otra, y así es la materia misma la que produce estas transformaciones y la misma materia la que pasa por todas ellas. Lo que empezó siendo simiente se convierte en hierba, en tallo y en espiga, pasa a ser luego pan, bolo alimenticio, sangre, semen, y de éste sale el embrión, el hombre, el cadáver, el cual se convierte de nuevo en tierra, en piedra o en otra masa natural; de la arena y el agua salen los renacuajos y las ranas.

Se nos revela, pues, aquí algo que, aun transformándose a través de todas estas cosas, permanece no obstante como uno y lo mismo. Esta materia no puede ser un cuerpo, pues todos los cuerpos se presentan bajo una forma, ni puede tampoco encontrarse entre lo que llamamos cualidades o propiedades de las cosas, ya que éstas son siempre mudables.

Según esto, nada parece ser eterno y digno del nombre de principio sino la materia. Por eso muchos reputan la materia como lo único real y todas las formas como contingentes. Este error nace de que sólo se conoce una forma de la segunda clase, y no aquella primera forma necesaria y eterna que es la fuente y la forma de todas las formas. Y aquella misma materia es, por razón de su identidad con la inteligencia preformante, inteligible de suyo, como premisa general de toda corporeidad. Y siendo como lo es todo no puede ser algo particular, ni el aire, ni el agua, etc. (es decir, justo lo abstracto); no posee dimensiones, precisamente para tenerlas todas. Las formas de la materia son la fuerza interior de la materia misma, la cual es de suyo, como algo inteligible, la totalidad de la forma.[22] Así, pues, este sistema de Giordano Bruno es un spinozismo totalmente objetivo; y ya se advierte cuán hondo calaba su pensamiento.

Giordano Bruno formula, a este propósito, la siguiente pregunta: "Pero *¿cómo se hallan unidas*, inseparablemente unidas, esta primera forma general y aquella materia general primera? Son distintas y constituyen, sin embargo, una esencia única." Y contesta a esta pregunta poniendo a contribución las formas aristoté-

[22] Jacobi, *Werke*, t. IV, secc. 2, pp. 19-23, 28-31; Tennemann, t. IX, pp. 394-396, 398 s.; Giordano Bruno, *De la causa, principio et uno*, diálogo III, pp. 251-257; diálogo IV, pp. 269-274.

licas de la δύναμις y la ἐνέργεια: la materia debe ser considerada como una *potencia*; con lo cual todas las esencias posibles caerán, en cierto modo, bajo su concepto. La pasividad de la materia debe ser considerada de un modo puro y absoluto. Será imposible, así, atribuir existencia a una cosa en la que haya hecho crisis la fuerza necesaria para existir. Ahora bien, esto último se refiere tan expresamente al modo activo, que inmediatamente se ve cómo el uno no puede existir sin el otro, sino que ambos se presuponen y condicionan mutuamente.

Por consiguiente, si se da de siempre la capacidad de actuar, de producir, de crear, necesariamente tendrá que existir asimismo, de siempre también, la capacidad de ser actuado, producido, creado. La potencia perfecta de la existencia de las cosas (la materia) no puede brotar de su existencia real, ni puede tampoco permanecer en pie después de ella. El primero y más perfecto de los principios resume en sí toda existencia, puede serlo todo y lo *es* todo. La fuerza activa y la potencia, la potencia y el acto son en él, por tanto, un principio único, no separado e inseparable.[23] Esta simultaneidad de la fuerza activa y del ser actuado constituye una importantísima determinación; la materia no es nada sin la efectividad, razón por la cual la forma es la capacidad y la vida interior de la materia. Si la materia fuese simplemente la potencia indeterminada, ¿cómo sería posible llegar a lo determinado? Esta simplicidad de la materia no es de suyo sino un momento de la forma; por tanto, al tratar de sustraer la materia a la forma, se la establece, al mismo tiempo, como una determinación de la forma misma, lo que equivale a establecer también y al mismo tiempo lo otro.

Así se determina, según Giordano Bruno, lo absoluto; pero no así las otras cosas, que son y no son, que pueden determinarse así o de otro modo. Tal es, en las *cosas finitas* y en las determinaciones finitas del intelecto, la diferencia entre forma y materia. El hombre individual es, en cada momento, lo que en este momento puede ser, pero no todo lo que puede ser en general y en cuanto a la sustancia. Las cosas que aparecen como distintas no son sino modificaciones de un algo único que comprende en su existencia todas las demás existencias. Pero el universo, la naturaleza ingénita, es de hecho y de una sola vez cuanto puede ser, ya que abarca dentro de sí toda la materia, además de la forma eterna e inmutable de su cambiante fisonomía. Pero, en sus desarrollos de momento a momento, en sus partes y condiciones especiales, en

[23] Jacobi, *Werke*, t. IV, secc. 2, pp. 23-25; Tennemann, t. IX, p. 396; Giordano Bruno, *De la causa, principio et uno*, diálogo III, pp. 260 *s.*

sus esencias individuales, en toda su exterioridad en general, no es ya lo que es y lo que puede ser, sino que estas partes no son nunca sino una sombra de la imagen del primer principio.[24] De aquí que Bruno escribiera también un libro titulado *De umbris idearum*.

γ) Tal es la idea central de Giordano Bruno. "A reconocer en todo esta unidad de forma y materia es a lo que la razón aspira. Ahora bien, para poder penetrar en esta unidad, para escrutar todos los misterios de la naturaleza, necesitamos investigar los últimos extremos contrapuestos de las cosas, pugnantes entre sí, el *maximum* y el *minimum*." Es precisamente en estos extremos donde las cosas son inteligibles y están en disposición de unirse; y esta unión es la naturaleza infinita. "Pero lo más importante no es el encontrar el punto de la unión, sino el desarrollar, partiendo de él, lo contrapuesto: en esto reside el verdadero y más profundo secreto del arte."[25]

Y no cabe duda de que en estas palabras se encierra un gran pensamiento: se trata, en realidad, de llegar a conocer la evolución de la idea de tal modo que encierre una necesidad de determinaciones; más adelante, veremos cómo Giordano Bruno procede a hacer esto. Se representa el principio primigenio, lo que en otra parte llama la forma, bajo el concepto de lo más pequeño que es, al mismo tiempo, lo más grande, de lo uno que es, al propio tiempo, todo; el universo es este uno en todo. En el universo, dice este pensador, el cuerpo no se distingue del punto, ni el centro de la periferia, lo finito no se diferencia de lo infinito ni lo más grande de lo más pequeño. Todo es, aquí, centro o, dicho en otros términos, el centro del universo se halla en todas partes y en todo. Los antiguos expresaban esto diciendo que el padre de los dioses moraba esencialmente en todos y cada uno de los puntos del universo. Es el universo y sólo él el que da a las cosas su verdadera realidad, es la sustancia de todas las cosas, la *monas*, el átomo, el espíritu derramado por doquier, la esencia total, la forma pura.[26]

[24] Jacobi, *Werke*, t. IV, secc. 2, pp. 25 *s*.; Tennemann, t. IX, p. 397; Giordano Bruno, *De la causa, principio et uno*, diálogo III, p. 261.

[25] Jacobi, *Werke*, pp. 32, 45; Tennemann, *op. cit.*, pp. 399, 403 *s*.; Giordano Bruno, *op. cit.*, diálogo IV, p. 275; diálogo V, p. 291.

[26] Giordano Bruno, *De Minimo*, pp. 10, 16-18; Jacobi, *Werke*, t. IV, secc. 2, pp. 34-39; Tennemann, t. IX, pp. 400-402; Giordano Bruno, *De la causa, principio et uno*, diálogo V, pp. 281-284.—Acerca de esta contraposición entre el *minimum* y el *maximum* escribió Giordano Bruno varias obras, por ej. *De triplici Minimo et Mensura, libri V*, Francfort del Meno, ed. Wechel y Fischer, 1591; el texto de esta obra son hexámetros con notas y escolios; el título citado por Buhle es *De Minimo libri V*. Otra obra lleva por título *De Monade, Numero et figura liber; Item De Innumerabilibus, Immenso et Infigurabili: seu de Universo et Mundis libri VIII*, Francfort, 1591.

b) La segunda de las actividades características de Giordano Bruno era el llamado *arte luliano*, que recibe su nombre de su fundador, el escolástico Raimundo Lulio (v. *supra*, pp. 149 *s.*) y que Bruno recoge y desarrolla, dándole también el nombre de *ars combinatoria.* Este arte es, en uno de sus aspectos, algo parecido a la *Topica* de Aristóteles (t. II, pp. 324 *s.*), puesto que ambos señalan una serie de lugares y determinaciones, a modo de una tabla llena de divisiones y clasificaciones, susceptible de ser aplicada a todos y cada uno de los casos que se presenten. Ahora bien, mientras que la *Topica* de Aristóteles se propone concebir y determinar un objeto en sus diversos aspectos, Giordano Bruno trata más bien de ofrecer, con ello, una ayuda mnemotécnica.

Lo que hace Giordano Bruno en realidad es combinar el arte luliano con el arte de la mnemotécnica de los antiguos, que ha vuelto a salir a la luz en estos últimos tiempos y que aparece ya desarrollado en el *Auctor ad Herennium* (Libro III, caps. 17 *ss.*). Se establece, por ejemplo, una determinada cantidad de apartados libremente formados en la imaginación, doce supongamos, por series de tres y provistos de determinados nombres escogidos a gusto de cada cual, v.gr. Aarón, Abimeleq, Aquiles, Banco, Barca, Baruch, etc., bajo cuyas rúbricas va clasificándose lo que se trata de aprender de memoria, con lo cual se lo reduce en cierto modo a una sucesión de imágenes, de modo que al exponerlo no hace falta decirlo de memoria o mediante un esfuerzo puramente mental, sino que es, hasta cierto punto, como si se leyese teniendo una tabla delante. La dificultad estriba en establecer alguna relación plástica entre el contenido que tenemos en la cabeza y las imágenes mnemotécnicas; este procedimiento da lugar a las combinaciones más disparatadas, siendo por tanto un arte bastante dudoso. Y el propio Giordano Bruno se aparta en seguida de este camino, al convertir lo que en realidad era un problema de memoria en un problema de imaginación, con lo cual se rebaja evidentemente la dignidad o el rango del asunto. Sin embargo, como Bruno traza un cuadro que no es simplemente una pintura de imágenes externas, sino también un sistema de criterios generales del pensamiento, es evidente que da a este arte mnemotécnico, al mismo tiempo, un sentido más profundo.[27]

[27] Giordano Bruno escribió también muchas obras tópico-mnemotécnicas de este tipo, siendo las más antiguas de todas las siguientes: *De compendiosa architectura et complemento artis Lullii*, Paris, ed. Gorbino, 1582; *De Umbris idearum, implicantibus Artem quaerendi*, etc., Paris, en la misma ed., 1582, la segunda parte de esta obra lleva por título: *Ars memoriae*; *Explicatio XXX sigillorum* etc. *Quibus adjectus est Sigillus sigillorum*, etc. (de la dedicatoria

α) En primer lugar, da un paso hacia este arte partiendo de las ideas generales dadas. En efecto, teniendo en cuenta que la vida una y la inteligencia una son el todo, Bruno tiene el oscuro y vago presentimiento de resumir esta inteligencia general en la totalidad de sus determinaciones, subsumiéndolo todo bajo ella, es decir, de erigir así una *filosofía lógica*, aplicable a todo.[28] Nos dice: el objeto de la consideración en ella es el universo, enfocado desde el punto de vista de lo verdadero, lo cognoscible y lo racional. Distingue, como Spinoza, la cosa inteligible de la razón y la cosa real: así como la metafísica tiene por objeto la cosa general, que se divide en sustancia y accidente, lo fundamental consiste en la existencia de un arte único y general que combine la cosa de la razón con la cosa real, abarcándolas conjuntamente y reconociéndolas como coincidentes entre sí, de tal modo que la cantidad, de cualquiera clase que ella sea, sea reducida a la unidad simple.[29]

β) El principio que preside esta operación es, según Giordano Bruno, la inteligencia en general: de una parte, la inteligencia que actúa fuera de sí y que hace que el mundo sensible se despliegue en existencia. Esta inteligencia es a la luz del espíritu lo que el sol al ojo: se proyecta, pues, sobre una muchedumbre aparente de cosas, a la que alumbra, sin alumbrarse a sí misma. Lo otro es la inteligencia activa en sí, que se comporta con respecto a las clases pensables como el ojo con respecto a las cosas visibles.[30] La forma infinita, la inteligencia activa, inherente a la materia, es lo primero, el fundamento que se desarrolla; su proceso es así en parte, el mismo que en los neoplatónicos. Para Giordano Bruno es una finalidad esencial el concebir y poner de relieve las *organizaciones de esta inteligencia activa.*

---

de esta obra se desprende que Giordano Bruno la publicó en Inglaterra, es decir, entre los años 1582 y 1585); *De lampade combinatoria Lulliana*, Wittemberg, 1587 (en esta misma ciudad, publicó otra obra titulada *De Progressu et lampade venatoria Logicorum*, 1587, dedicándosela al canciller de la universidad); *De Specierum scrutinio et lampade combinatoria Raym. Lullii*, Praga, ed. G. Nigrino, 1588 (impresa también en *Raymundi Lullii operibus)*; *De imaginum, signorum et idearum compositione, libro III*, Francfort d. M., ed. Wechel y Fischer, 1591.

[28] Buhle, *Geschichte der neuern Philosophie*, t. II, secc. 2, p. 715 (717); Giordano Bruno, *De compendiosa architectura et complemento artis Lullii (Jordani Bruni Nolani scripta, quae latine confecit, omnia*, ed. A. Fr. Gfrörer, Stuttgart, 1835, fasc. II), cap. 1, p. 238.

[29] Buhle, *op. cit.*, pp. 717 *s.* (719, a-718, b); Giord. Bruno, *op. cit.*, cap. 5, p. 239.

[30] Buhle, *op. cit.*, t. II, secc. 2, p. 717 (719, a); Giord. Bruno, *op. cit.*, caps. 2-3, pp. 238 *s.*

γ) Este pensamiento aparece desarrollado más en detalle del modo siguiente. El hombre no hace más que acercarse a la verdad pura misma, a la *luz absoluta;* su ser no es el ser absoluto mismo, que es solamente lo uno y lo primero. Este ser descansa solamente a la sombra de la idea, cuya pureza es la luz, pero que, al mismo tiempo, participa de las tinieblas. La luz de la sustancia emana de esta pura luz primigenia, mientras que la luz del accidente es emanación de la luz de la sustancia. Tal era también, en Proclo (v. *supra*, p. 65) lo tercero en lo primero. Este principio absoluto en su unidad es, para Bruno, la materia primera, y al primer acto de este principio lo llama nuestro pensador la luz primera *(actus primus lucis):* pero las muchas sustancias y los accidentes no pueden recoger la luz entera; quedan, por tanto, a la sombra de la luz; y también las ideas son sombras de ella.[31] La evolución de la naturaleza avanza de momento a momento; las cosas creadas son solamente una sombra del primer principio, pero ya no este principio mismo.

δ) Giordano Bruno sigue razonando así: de este algo *supraesencial (superessentiale)* —expresión ésta con la que también nos encontramos en Proclo (v. *supra*, p. 61)— se pasa a las esencias, de las esencias a lo que es y de lo que es a sus huellas, imágenes y *sombras,* proceso que sigue una doble dirección: de una parte, hacia la materia, para ser engendrado en su seno (en cuyo caso estas sombras existen de un modo natural); de otra parte, hacia la sensación y la razón, para ser conocido por medio de su capacidad de conocer. Las cosas van alejándose así de la luz primera a las tinieblas. Pero como todas las cosas forman una trabazón precisa dentro del universo, lo de abajo con lo de en medio y esto con lo de arriba, lo compuesto con lo simple, lo simple con lo más simple y lo material con lo espiritual, ya que de otro modo no podrían existir un universo, un orden y un gobierno de él, un principio y un fin, lo primero y lo último, tenemos que, con arreglo al tono de la lira del Apolo general (imagen con la que nos encontramos también en Heráclito: v. t. I, p. 264), lo de abajo puede irse reduciendo por grados a lo de arriba, como el fuego al aire y como el aire, a su vez, se condensa en el agua y el agua en la tierra, y viceversa, de tal modo que todo forma una esencia única. Y aquel proceso de desarrollo hacia abajo es lo mismo que este retroceso, y forma un círculo. La naturaleza, dentro de sus límites,

[31] Buhle, *Geschichte der neuern Philosophie,* t. II, secc. 2, pp. 723 s.; G. Bruno, *De Umbris idearum (Jord. Bruni Nolani scripta,* ed. A. Fr. Gfrörer, fasc. II): Triginta intentiones umbrarum, Intentio I-IV, pp. 300-302.

puede hacer que todo nazca de todo, y, por la misma razón, la inteligencia puede llegar a conocerlo todo partiendo de todo.[32]

ε) La *unidad de lo contrapuesto* es explicada de este modo: la diferencia entre las sombras no es nunca verdadera pugna o contradicción. En el mismo concepto se encierran y conocen los contrarios, lo bello y lo feo, lo conveniente y lo inconveniente, lo perfecto y lo imperfecto, lo bueno y lo malo. Lo imperfecto, lo malo, lo feo, no descansan sobre ideas especiales propias; a estos conceptos se los conoce en otros, y no en uno peculiar suyo, que no es nada. Pues este algo peculiar es el no ser en el ser, el defecto en el efecto. La inteligencia primera es la primera luz; derrama su luz desde lo más recóndito hasta lo más externo y la luz vuelve a condensarse desde lo más externo en sí misma. Toda esencia puede captar, con arreglo a su capacidad, algo de esta luz.[33]

ζ) Lo que hay de real en las cosas es justo aquel algo inteligible, no lo sensible, lo percibido o lo individual; lo que suele llamarse lo real, lo sensible, es el no ser. Lo que acaece bajo el sol, lo que mora en la región de la materia, cae dentro del concepto de lo vano (de lo finito). El hombre, si es racional, busca en las ideas lo que tienen de firme las representaciones. Esta luz pura de las cosas es precisamente su *cognoscibilidad*, que parte de la inteligencia primera y se orienta hacia ella; lo que no es no puede ser conocido. Lo que es aquí contraste y diferencia es en la inteligencia primera armonía y unidad. Hay que intentar, pues, identificar las imágenes percibidas, encontrar en ellas una coincidencia y una armonía: quien lo haga así no sentirá su espíritu fatigado, no verá que se enturbia su pensamiento ni que se embrolla su memoria.

Por medio de la idea que vive en la inteligencia se comprenden siempre las cosas mejor que por medio de la forma de las cosas naturales en sí mismas, precisamente porque esto es lo más material: pero la más alta comprensión se logra por medio de la idea del objeto tal y como vive en la inteligencia divina.[34] Por tanto, las diferencias con que aquí nos encontramos no son tales diferencias, sino que todo es armonía. Giordano intenta también exponer y desarrollar esto; y las determinaciones que así se obtienen,

[32] Buhle, *Geschichte der neuern Philosophie*, t. II, secc. 2, pp. 724-726; Giordano Bruno, *De Umbris idearum*, Intentio V-IX, pp. 302-305.

[33] Buhle, *op. cit.*, pp. 727, 731; Giordano Bruno, *op. cit.*, lib. 1, Intentio XXI, p. 310; De triginta idearum conceptibus: Conceptus X, p. 319.

[34] Buhle, *Geschichte der neuern Philosophie*, t. II, secc. 2, pp. 730-734; Giordano Bruno, *De Umbris idearum*: De triginta idearum conceptibus, Conceptus VII, X, XIII, XXVI, pp. 318-320, 323 s.

como determinaciones naturales contenidas en aquella inteligencia divina, corresponden a las que se manifiestan en la inteligencia subjetiva. Ahora bien, el arte de Giordano Bruno consiste en determinar el esquema general de la forma que todo lo comprende bajo sí y en poner de manifiesto cómo sus momentos se expresan en las diferentes órbitas de la existencia.

η) El esfuerzo fundamental de Giordano Bruno iba encaminado según esto a exponer el todo y lo uno, según el arte luliano, como un *sistema de clases* de determinaciones ordenadas. Y así, señala, a la manera de Proclo, estas tres esferas: en primer lugar, la de la *forma primera* (ὑπερουσία), como autora de todas las formas; en segundo lugar, la del *universo físico*, que estampa las huellas de las ideas sobre la superficie de la materia y multiplica la imagen primigenia en innumerables espejos contrapuestos; en tercer lugar, la de la forma del *universo racional*, que individualiza numéricamente las sombras de las ideas para los sentidos, las reduce a lo uno y las eleva a conceptos generales para la inteligencia.

Los momentos de la forma primigenia misma reciben los nombres de *ser, bondad* (naturaleza o vida) y *unidad.* (También esto se parece bastante a lo que veíamos en Proclo, *supra,* p. 65). En el mundo metafísico esta forma es cosa, bien, principio de la pluralidad *(ante multa)*; en el mundo físico se revela en las cosas, los bienes, los individuos; en el mundo racional del conocimiento brota de las cosas, los bienes y los individuos.[35] La unidad es lo que sirve de hilo de reducción; y Giordano Bruno, al distinguir el mundo natural y el mundo metafísico, trata de establecer el sistema de aquellas determinaciones para poner de manifiesto, al mismo tiempo, cómo se manifiesta aquí de un modo natural lo que de otro modo se revela como lo pensado.

Ahora bien, al tratar de captar más de cerca esta cohesión, Giordano Bruno considera el *pensamiento* como un arte subjetivo y una actividad del alma, que el hombre debe representarse en su interior a la manera de una escritura grabada en su espíritu y que corresponde, en cierto modo, a lo que la naturaleza representa exteriormente mediante la escritura material. El pensamiento, dice, es la capacidad tanto de asimilarse esta escritura exterior de la naturaleza como de reflejar y realizar en la exterior la escritura interior.

Este arte del pensamiento interior y de la organización exterior con arreglo a él, y viceversa, arte que el alma humana posee, es puesto por Giordano Bruno en estrecha relación con el arte de la

[35] Buhle, *Geschichte der neuern Philosophie*, t. II, secc. 2, p. 745; Giordano Bruno, *Explicatio triginta sigillorum:* Sigilus Sigillorum, Pars II, § 11.

naturaleza del universo y con la acción del principio absoluto del universo en general, con arreglo a lo cual todo se forma y se plasma: es una forma única que se desarrolla; es el mismo principio universal que se plasma en los metales, las plantas y los animales y que en el hombre piensa y organiza fuera de sí, aunque se exprese, en sus efectos, de modo infinitamente diverso en el universo todo. Por consiguiente, es uno y el mismo desarrollo de uno y el mismo principio el que se proyecta sobre el interior y el exterior.[36]

Estos diversos tipos de escritura del alma, por medio de los cuales se manifiesta también el principio universal organizador, son los que Giordano Bruno trata de precisar y sistematizar en su *Ars Lulliana*, para lo cual establece *doce tipos fundamentales de escritura*, que son otros tantos géneros de las formas naturales, de los cuales parte: "*Species, Formae, Simulacra, Imagines, Spectra, Exemplaria, Indicia, Signa, Notae, Characteres et Sigilli.* Algunos tipos de escritura refiérense al sentido externo, como las formas, las imágenes y los ideales exteriores *(extrinseca forma, imago, exemplar)*, que emplean la pintura y otras artes plásticas, imitando a la madre naturaleza. Otros se refieren al sentido interior, donde —en lo que se refiere a la medida, a la duración, al número— se amplían, se extienden en el tiempo y se multiplican; tales son los productos de la fantasía. Algunos se refieren a un punto común de la igualdad de varias cosas. Ciertos tipos se apartan de la cualidad objetiva de las cosas, para remontarse a la esfera de los sueños. Y otros, finalmente, parecen ser propios y peculiares del arte, como los *signa, notae, characteres et sigilli;* por medio de ellos, el arte es tan poderoso, que parece poder proceder independientemente de la naturaleza, por encima de ella y, si la cosa lo permite, incluso en contra suya." [37]

Hasta aquí todo va bien en conjunto; es la ejecución del mismo esquema en todas direcciones. Y no cabe duda de que es digno de los mayores respetos este intento de exponer el sistema lógico del artista interior, del pensamiento productivo, de tal modo que a él correspondan las formas de la naturaleza exterior. Pero, a pesar de todo, las determinaciones del pensamiento, aun siendo de indiscutible grandeza el modo de proceder de Giordano Bruno, no pierden aquí su carácter superficial, el carácter de tipos inertes, muertos, como el de los esquemas de la filosofía natural de los tiempos modernos, ya que este pensador se limita a enumerar

[36] Buhle, *Geschichte der neuern Philosophie*, t. II, secc. 2, p. 734; cfr. Giord. Bruno, *De Umbris idearum:* Ars Memoriae, I-XI, pp. 326-330.

[37] Buhle, *Geschichte der neuern Philosophie*, t. II, secc. 2, pp. 734 *s.;* Giord. Bruno, *De Umbris idearum:* Ars Memoriae, XII, pp. 330 *s.*

los momentos y las contradicciones del esquema, como los filósofos de la naturaleza desarrollan en cada esfera, considerándola como algo absoluto, la tríada. Giordano Bruno junta al buen tuntún los momentos más determinados; y cuando trata de expresarlos por medio de figuras y clasificaciones, todo es confusión. Las doce formas que le sirven de base no son formas derivadas y reducidas a unidad en un gran sistema único, ni aparece tampoco como algo derivado la multiplicación de las formas posteriores. Giordano Bruno escribió diversas obras acerca de esto *(De sigillis)*, y la exposición que hace de este punto varía en todas ellas; las cosas se manifiestan en forma de letras y de signos que corresponden a un pensamiento.

La idea es en general digna de elogio, en contra de la dispersión aristotélica y escolástica, en la que toda determinabilidad es simplemente fijada. Pero el desarrollo aparece vinculado, en parte, a los números pitagóricos, lo que le da un carácter abigarrado y arbitrario y, en parte, nos encontramos con síntesis y emparejamientos metafóricos y alegóricos en los que es de todo punto imposible seguir a nuestro pensador; de este modo, el plausible intento de ordenarlo todo se traduce en el mayor desorden y revoltijo.

No cabe duda de que es un gran paso inicial éste de pensar la unidad; y lo otro es este intento de captar el universo en su desarrollo, en el sistema de sus determinaciones, para poner de manifiesto cómo lo exterior es siempre un signo de la existencia de ideas. Tales son los dos aspectos que convenía poner de relieve en el pensamiento de Giordano Bruno.

4. Vanini

Diremos algo acerca de *Julio César Vanini*, que forma también parte de este grupo de pensadores; su verdadero nombre propio era *Lucilio*. Presenta gran semejanza con Giordano Bruno y fué, como éste, un mártir de la filosofía, ya que también murió en la hoguera. Nació en Taurozano (reino de Nápoles) en el año 1586. Viajó mucho, habiendo residido durante algún tiempo en las ciudades de Ginebra y Lyón, de la segunda de las cuales hubo de huir a Inglaterra para no caer en manos de la Inquisición. Regresó a Italia dos años después. En Génova, profesó la filosofía de la naturaleza según la doctrina de Averroes, pero su temperamento inquieto le envolvió en una serie de aventuras y disputas acerca de problemas filosóficos y teológicos. Su personalidad y sus ideas hiciéronle cada vez más sospechoso, huyó de París y fué llevado ante los tribunales por impiedad, no por herejía. Su acusador, un

tal Franconus, juró haber escuchado de labios de Vanini palabras blasfemas. De nada sirvió que el acusado hiciese protestas de fidelidad a la Iglesia católica, de su fe en la Trinidad y que, como respuesta a la acusación de ateísmo, levantase del suelo una paja, afirmando que bastaría con aquella paja para convencerle de la existencia de Dios. Fué condenado en 1619, en Tolosa de Francia, a morir en la hoguera, pero no sin que antes el verdugo le hubiese arrancado la lengua. Sin embargo, su proceso no aparece del todo claro; debieron de mezclarse en él motivos de enemistad personal y la furia persecutoria del clero tolosano.[38]

Vanini sintióse estimulado principalmente por la originalidad de Cardano. Se patentiza en él una reacción de lo racional, de la filosofía contra la teología, mientras que la filosofía escolástica se acomodaba a la teología y trataba de ser una confirmación de ésta. En el seno de la Iglesia católica se abrió paso el arte, pero el pensamiento libre se apartó de ella, para seguir sus propios derroteros. La Iglesia católica se vengó de este desvío en las personas de Giordano Bruno y Vanini; se desligó de la ciencia y se enfrentó hostilmente a ella.

La *filosofía* de Vanini no va muy lejos. Este pensador admira la vitalidad de la naturaleza; sus razonamientos no tienen nada de profundos, sino que más bien parecen ocurrencias superficiales. Sus escritos adoptan todos forma dialogada, sin que sea posible saber cuáles interlocutores expresan las ideas del autor. Escribió comentarios a las obras físicas de Aristóteles. Se conservan aún dos obras suyas, de gran rareza. Uno de sus libros lleva por título: *Amphitheatrum aeternae providentiae divino-magicum, christiano-physicum, nec non astrologo-catholicum, adversus veteres philosophos, atheos, epicureos, peripateticos et stoicos*, Lyón, 1615, obra en que expone con mucha elocuencia todas esas filosofías y sus fundamentos; en cambio, el modo como las refuta es bastante débil y defectuoso. La segunda obra que se ha conservado se titula así: *De los maravillosos arcanos de la Naturaleza, reina y diosa de los mortales (De admirandis naturae, reginae deaeque mortalium arcanis libri IV*, París, 1616), impresa "con licencia de la Sorbona", la cual no encontró en ella al principio nada "contrario ni opuesto a la religión católica, apostólica y romana". Trátase de investigaciones científicas acerca de algunas materias de física y de historia natural, expuestas también en forma dialogada, pero sin que se indique claramente por boca de qué personajes expresa Vanini sus propias opiniones. Es cierto que nos encontramos, a veces,

[38] Brucker, *Hist. crit. phil.*, t. IV, parte 2, pp. 671-677; Buhle, *Geschichte der neuern Philosophie*, t. II, secc. 2, pp. 866-869.

con aseveraciones en el sentido de que profesaría tal o cual doctrina si no estuviese versado en la cristiana. La tendencia de Vanini es, sin embargo, la tendencia naturalista: para él la divinidad era la naturaleza y todas las cosas surgían o se generaban mecánicamente. Por tanto, explicaba el universo entero, en su cohesión, partiendo de causas eficientes y no de causas finales; pero expuesto todo de tal modo que no acaba de verse a ciencia cierta por qué solución se decide el autor.[39]

Vanini, como antes de él hicieran ya Pomponacio y otros (v. *supra*, p. 163) opone la razón a la fe y a la doctrina de la Iglesia. Sin embargo, al probar por medio de la razón tales o cuales dogmas contradictorios con la doctrina cristiana, hacían constantemente protestas —como, andando el tiempo, y ya entre los reformados, haría *Bayle*— de que sus convicciones estaban sometidas en un todo a lo que la Iglesia enseñaba; o bien aducían todos los fundamentos y argumentos en contra de los dogmas teológicos como otras tantas dificultades y refutaciones insolubles puestas por la razón y que ellos, por su parte, sometían también gustosos a los dictados de la fe. Bayle dice, por ejemplo, en su *Dictionnaire* crítico, donde pasa revista a muchas ideas filosóficas, bajo la voz "Maniqueos", que la afirmación de que existen dos principios no puede ser refutada, pero que esta opinión debe ser sometida a la autoridad de la Iglesia.

Bajo este manto se deslizaban las más diversas doctrinas contrarias al dogma eclesiástico. Así vemos a Vanini aducir toda suerte de objeciones en contra de la reconciliación y toda clase de razonamientos en pro de la tesis de que la naturaleza es Dios. Ahora bien, como se abrigaba el convencimiento de que la razón no podía estar en contra de los dogmas cristianos y se dudaba de que su sometimiento a la fe fuese sincero y de que los defensores de la razón pudiesen renunciar a lo que ésta enseñaba, *Galileo*, mantenedor del sistema de Copérnico, hubo de abjurar de rodillas y Vanini murió en la hoguera. Uno y otro habían recurrido en vano al subterfugio de emplear en sus obras la forma dialogada.

Es cierto que, en una de sus obras (*De naturae arcanis*, p. 420), Vanini demostraba por boca de uno de los interlocutores, "basándose en el texto mismo de la Biblia, que el diablo era más poderoso que Dios" y que, por tanto, era falso que Dios gobernase el mundo. He aquí algunos de sus argumentos, tomados de entre

[39] Buhle, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, t. VI, secc. 1, pp. 410-415; Brucker, *Hist. crit. phil.*, t. IV, parte 2, pp. 677-680; Buhle, *Geschichte der neuern Philosophie*, t. II, secc. 2, pp. 870-878.

otros: Adán y Eva pecaron contra la voluntad de Dios, arrastrando con ello al pecado *(ad interitum)* a todo el género humano; y el propio Cristo fué crucificado por el poder de las tinieblas, por las fuerzas del mal. Además, Dios quería que todos los hombres participasen de la gracia divina; pero los católicos representaban una minoría muy pequeña con relación al resto del mundo y los judíos habíanse apartado con frecuencia del camino de la verdad; la religión católica sólo imperaba en España, Francia, Italia, Polonia y una parte de Alemania. Si se descontaban de este número de gentes los ateos, los blasfemos, los herejes, los apóstatas, los fornicadores, los adúlteros, etc., la cifra de fieles se reducía aún más. Por tanto, la afirmación de que el diablo era más poderoso que Dios respondía a una realidad innegable. Tratábase de argumentos de razón y como tales irrefutables; Vanini, sin embargo, los sometía gustoso a la fe. Es curioso que no se le prestara crédito; la razón de ello estriba en que podía no tomar en serio la refutación de los argumentos racionales por él alegados. Pero el hecho de que la refutación fuese endeble y puramente subjetiva no justifica, ni mucho menos, el que se dudase de la sinceridad del pensador, pues las razones, por malas que ellas sean, pueden ser convincentes para el sujeto, así como retiene su derecho en lo objetivo. El fundamento sobre que descansaba evidentemente el proceso seguido contra Vanini no es otro sino el de que el hombre, cuando por medio de su razón llega a comprender algo que reputa irrefutable, no puede someterse a otro criterio ni dar crédito a lo que a él se oponga; no es posible creer que la fe sea en él más fuerte que esta convicción.

Pero además la Iglesia, al proceder así, caía en la peregrina contradicción de condenar a Vanini porque, aun no encontrando las doctrinas eclesiásticas conformes a razón, se sometía a ellas; por donde parecía exigir, y lo hacía valer por la fuerza de las hogueras inquisitoriales, no que sus doctrinas estuviesen por encima de la razón, sino que fuesen conformes a ella y la razón no tuviese más tarea formal que el hacer comprensible el contenido de la teología. La irritabilidad de la Iglesia peca de inconsecuencia y la arrastra a profundas contradicciones. Empezó reconociendo, es verdad, que la razón era incapaz de captar la verdad revelada, siendo por tanto indiferente como tal razón y hallándose las objeciones que de ella partiesen expuestas a verse refutadas y pulverizadas por sí mismas. Pero al no admitir, a partir de un determinado momento, que la contradicción entre la razón y la fe fuese tomada en serio y al condenar, precisamente por ello, a Vanini por ateísmo, venía a reconocer implícitamente que la doctrina de

la Iglesia no podía contradecir a la razón, pero exigiendo al mismo tiempo que la razón fuese sometida a la Iglesia.

Se enciende así la disputa entre la llamada revelación y la razón, disputa en la que ésta se hace fuerte por sí misma y aquélla se divorcia de ella, siendo así que ambas habían empezado siendo una sola y la luz del hombre era la luz de Dios; sin que el hombre tuviese su luz propia, ya que la suya se consideraba como la luz divina. Los escolásticos no profesaban una ciencia propia, dotada de contenido propio, sino que el contenido de su ciencia era el mismo de la religión, por donde a la filosofía no le quedaba más terreno que el de lo puramente formal. Pero ahora, con estos nuevos pensadores, la filosofía cobraba su contenido propio, opuesto al religioso; por lo menos la razón abrigaba el sentimiento de tener un contenido propio o de oponer a aquel contenido inmediato la forma de lo racional.

Esta contraposición presentaba antes un sentido distinto del que presenta hoy día; el sentido antiguo era sencillamente que la fe constituía la enseñanza del cristianismo, presentada como la verdad y a la que, como tal verdad, debía atenerse el hombre. Es la fe en este contenido; frente a ella aparece el convencimiento por la razón. En la actualidad esta fe se halla confinada dentro de la propia conciencia pensante; es un comportamiento de la misma conciencia de sí ante los hechos que encuentra dentro de sí, y no ante el contenido objetivo de la teoría.

Por lo que se refiere a la contraposición de los tiempos anteriores, es necesario distinguir en el *Credo* objetivo: una parte de él contiene la doctrina de la Iglesia como dogma, la doctrina acerca de la naturaleza de Dios y de su Trinidad; de ella forma parte la aparición de Dios en el mundo, la encarnación de Dios y las relaciones del hombre con esta naturaleza divina, la bienaventuranza y la divinidad del hombre.

Tal es la parte de las eternas verdades que encierra un interés absoluto para el hombre; esta parte es por su contenido esencialmente especulativa y sólo puede ser objeto de los conceptos especulativos. La otra parte, que reclama también nuestra fe, guarda relación con las demás representaciones externas enlazadas con ese contenido; entre ellas se cuenta todo el volumen de lo histórico, tanto en el Antiguo y en el Nuevo Testamento como en la historia de la Iglesia. También hace falta la fe para creer en todas estas cosas finitas. Cuando alguien no cree, por ejemplo, en los espectros se le tiene por un librepensador, por un ateo; lo mismo le ocurre a quien no da crédito a la historia de Adán y Eva, la manzana y el paraíso terrenal.

Las dos partes señaladas se colocan en el mismo plano; sin embargo, es fatal para la causa de la Iglesia y de la fe el que ambas partes apelen por igual a la fe del hombre. Quienes, desde los antiguos hasta Voltaire, están considerados como enemigos del cristianismo y como ateos, hacen hincapié especialmente en las representaciones de orden externo. El empeño en atenerse literalmente a ellas conduce sin remedio a toda una serie de contradicciones.

5. Petrus Ramus

Pierre de la Ramée, más conocido por su nombre latino de *Ramus*, nació en 1515 en el Vermandois, comarca de Francia, donde su padre se ganaba la vida como jornalero. Pronto se trasladó el hijo a París, llevado allí por su ansia de aprender, pero por dos veces hubo de abandonar los estudios por falta de medios materiales para subsistir, hasta que por último logró un puesto de *famulus* en el *Collège de Navarre*. Esto le brindó la ansiada ocasión de dedicarse al estudio, se entregó a la filosofía de Aristóteles y a las matemáticas y no tardó en distinguirse por su extraordinario talento oratorio y su habilidad dialéctica en el arte de la disputa.

En la controversia con que obtuvo el título de *magister* defendió públicamente una tesis que produjo gran sensación: "De cómo no es verdad todo lo que enseña Aristóteles"; esta disputa contribuyó a cimentar su fama. Siendo ya *magister*, se dedicó a atacar la lógica y la dialéctica aristotélicas con tal violencia y encono, que su actitud no tardó en llegar a oídos del gobierno. Se le acusó de que, con sus prédicas antiaristotélicas, minaba los cimientos de la religión y de la ciencia; hasta que por último sus enemigos tradujeron todas estas acusaciones y malquerencias en un proceso penal contra el filósofo incoado ante el parlamento de París. Pero, como este tribunal diese muestras de querer llevar el asunto en justicia y dejase traslucir una actitud favorable al acusado, se le sustrajo el conocimiento de la causa, para llevarla ante el Consejo Real. Este organismo decidió que Ramus compareciese, en unión de *Goveanus*, su principal adversario, ante una comisión especial formada por cinco miembros (dos designados por el propio Ramus, otros dos por su acusador y el quinto, a quien se encomendaban las funciones de presidente de la comisión, por el rey), la cual elevaría su dictamen al monarca, después de haber escuchado las alegaciones de las partes contendientes.

La celebración de esta controversia judicial despertó gran sensación entre el público, que acudió en tropel a presenciarla; pero

el desarrollo de la disputa se caracterizó por su extraordinaria pedantería. En la primera sesión, Ramus sostuvo y defendió la tesis de que la lógica y la dialéctica aristotélicas eran imperfectas y defectuosas, argumentando en apoyo de ella que el *Organon* no comenzaba con una definición. La comisión falló, en lo tocante a este punto, que si bien las disputas o las disertaciones debían tomar como punto de partida una definición, la dialéctica no estaba obligada a hacerlo. En la segunda sesión, Ramus reprochó a la *Lógica* aristotélica la ausencia de toda clasificación, cosa que él reputaba necesaria. La mayoría de la comisión, formada por el comisario real y los dos jueces designados por Goveanus, trató al llegar a este punto de la controversia de anular la investigación en la forma en que se venía desarrollando, para proceder de otro modo, por no saber qué actitud adoptar ante las tesis y las aseveraciones del acusado. Éste apeló al rey, quien, desoyendo sus alegatos, decretó que el fallo de los jueces fuese considerado inapelable. Ramus fué condenado, pero sus dos representantes se retiraron de la comisión, negándose a suscribir el fallo.

El juicio hízose público por medio de anuncios fijados en las calles de París y de comunicaciones dirigidas a las academias y centros de estudios de toda Europa. La figura de Ramus fué ridiculizada y denostada en la escena, por medio de piezas teatrales, con gran fruición por parte de los aristotélicos. Y es que entonces el público interesábase vivamente por esta clase de discusiones, y a cada paso se ventilaban controversias y polémicas sobre temas escolásticos de este o parecido tenor. Los profesores reales, por ejemplo, habían mantenido en un *Collège* una controversia con los teólogos de la Sorbona sobre si debía pronunciarse *qu*idam, *quis*-*quis*, *qu*oniam, o kidam, kiskis, koniam, y esta polémica tomó un sesgo tan violento que dió lugar a un proceso ante el parlamento, porque los doctores habían decidido retirar sus prebendas a un clérigo por defender la pronunciación de *quisquis*. Otra disputa acaloradísima y enconada que dió origen, por esta misma época, a la intervención de las autoridades, fué la de si el giro *ego amat* era tan correcto, gramaticalmente, como el *ego amo*.

Por último, Ramus logró una cátedra pública, siendo designado profesor en París, pero en varias ocasiones tuvo que abandonar este puesto en la enseñanza, por ser hugonote, al producirse disturbios intestinos en el país en torno a la cuestión religiosa; una de las veces hubo de viajar por Alemania. En la Noche de San Bartolomé, en 1572, pereció también Ramus a manos de sus enemigos; uno de sus colegas, furioso adversario suyo, llamado Carpentarius, pagó a un puñado de espadachines para que le diesen

muerte, como lo hicieron, arrojando su cadáver de una alta ventana después de haberlo maltratado horriblemente.[40]

Ramus despertó un interés vivísimo con sus ataques, sobre todo contra la dialéctica aristotélica anterior, y contribuyó mucho a simplificar el formalismo de las reglas dialécticas. Ganó gran fama sobre todo por haber combatido tenazmente la lógica escolástica, erigiendo frente a ella una lógica nueva: la lógica rameana; esta polémica tuvo tan grande y profunda repercusión, que hasta en las historias de la literatura alemana aparecen mencionados los partidos de los ramistas, los antirramistas y los semirramistas.

En esta época nos encontramos también con una serie de figuras muy interesantes de pensadores que suelen incluirse con las de los anteriormente estudiados en la historia de la filosofía, por ejemplo, *Miguel de Montaigne, Charron, Maquiavelo* y otros. Los ensayos populares de los dos primeros contienen graciosos, finos e ingeniosos pensamientos en torno a la vida humana, a las relaciones sociales, a la justicia, al bien, etc. Los esfuerzos de hombres como éstos pertenecen evidentemente al campo de la filosofía en la medida en que extraen sus pensamientos de su conciencia, del círculo de la experiencia humana, de la observación de lo que sucede en el mundo y en el corazón del hombre. Es una filosofía de la vida, en la que se captan y exponen estos resultados de la experiencia; y sus resultados son en parte entretenidos y en parte instructivos.

Desde el punto de vista del principio a que se atienen, estos pensadores se apartan enteramente de las fuentes y los métodos seguidos hasta entonces por el conocimiento escolástico. Pero no hacen girar sus investigaciones en torno al gran problema que interesa a la filosofía, ni razonan a base del pensamiento: por eso no pueden ser incluídos propiamente en la historia de la filosofía, sino que pertenecen más bien al panorama de la cultura general y se mueven dentro del marco del sano sentido común. Hombres como éstos han contribuído notablemente a que el hombre se interesara más por lo suyo, por sus problemas propios, a que cobrara confianza en sí mismo, y en esto estriba su mérito fundamental. El hombre vuelve ahora a mirar a su corazón y hace valer una vez más las razones de él: la esencia de las relaciones entre el individuo y la esencia absoluta se ve centrada de nuevo en el corazón, en el entendimiento y en la fe del propio individuo. Y aunque el corazón del hombre se halle todavía dividido, esta división, este conflicto, este anhelo es ya un desdoblamiento del hombre mis-

[40] Buhle, *Geschichte der neuern Philosophie*, t. II, secc. 2, pp. 670-680; Brucker, *Hist. crit. phil.*, t. IV, parte 2, pp. 548-562.

mo; el hombre siente este desdoblamiento dentro de su propio ser, y con ello busca y encuentra la paz y la quietud dentro de sí mismo.

Pero, antes de seguir adelante, debemos exponer una fase de *transición*, que nos interesa mucho por razón del principio general, que se presenta aquí, como veremos, en un plano más alto y revestido de sus títulos de legitimidad.

C) LA REFORMA

La principal revolución del espíritu es la que se lleva a cabo con la *Reforma* de Lutero, con la que, saliendo del infinito desdoblamiento y de la cruel disciplina a que el tenaz y duro carácter germánico venía estando sometido y por los que necesariamente había tenido que pasar, el espíritu se remonta a la conciencia de la reconciliación consigo mismo y lo consigue bajo la forma de una reconciliación llevada —y que necesariamente ha de llevarse— a término en el seno del espíritu.

El hombre es traído así del más allá a la presencia del espíritu cuando vuelve la mirada hacia la tierra y sus cuerpos, hacia las virtudes humanas y la moralidad, hacia su propio corazón y su propia conciencia, cuando todo esto, a lo que hasta ahora volvía la espalda, empieza a significar algo para él. La Iglesia, aun considerando el *matrimonio* como una institución moral y respetable, tenía en mucha mayor estima el ascetismo y el *celibato*; pues bien, a partir de ahora, empieza a reputarse el matrimonio como una institución divina. La *pobreza* pasaba por ser más digna de ser apetecida que la *riqueza*, y el vivir de limosnas considerábase más virtuoso que el sostenerse honradamente con el trabajo de sus manos; ahora empieza a comprenderse que lo moral no es la pobreza como fin, sino el vivir de su trabajo y el sentirse contento con lo que así se crea y se obtiene. Una *obediencia* ciega, opresiva de la libertad humana, era el tercer voto monástico; ahora empieza a alumbrar la conciencia de la *libertad* como un don divino, al lado del matrimonio y la posesión de bienes materiales.

También por el lado del conocimiento el hombre se repliega ahora sobre sí mismo, viniendo desde el más allá de la autoridad, y la razón es reconocida como lo general en y para sí y, por tanto, como algo divino. Se reconoce que también en el espíritu del hombre tiene su cabida lo religioso y se puede y debe recorrer todo el proceso de la santificación: que la santidad del hombre es su propia incumbencia y que por esta vía entra el hombre en relación con su conciencia [moral] y directamente con Dios, sin nece-

sidad de recurrir a la mediación de los sacerdotes, en cuyas manos se hallaba hasta ahora todo lo que se refería a la ordenación de la santidad. Es verdad que sigue en pie la mediación de la doctrina, del conocimiento y la observación de sí mismo y de sus actos; pero esta mediación no representa una pared divisoria, como la pared de hierro que hasta ahora separaba a los legos de la Iglesia. El espíritu de Dios, así comprendida la cosa, debe morar pues en el corazón del hombre y éste obrar a tono con él.

Aunque ya *Wiclef, Hus* y *Arnaldo de Brescia* se habían apartado del camino de la filosofía escolástica para llegar a resultados parecidos a éstos, es lo cierto que no supieron tener el valor suficiente para proclamar el imperio del espíritu y del ánimo humanos por sí solos, sin pretensión alguna y sin partir de ninguna convicción erudita escolástica. Es de *Lutero* de quien arranca el movimiento de la libertad del espíritu en su propia medula y revistiendo además la forma de un movimiento que se mantiene dentro de esta medula.

Este comienzo de la reconciliación del hombre consigo mismo, por medio de la cual la divinidad se ve encuadrada en su realidad, es así solamente un primer principio. La explicación de esta libertad y la comprensión pensante de ella vinieron después, lo mismo que el desarrollo de la doctrina cristiana en el seno de la Iglesia había representado una etapa posterior. El propio pensamiento y el propio saber del hombre, gracias a los cuales se siente satisfecho con lo que hace y encuentra alegría en sus obras, considerándolas como algo lícito y legítimo, esta *validez de lo subjetivo,* necesitaba ahora de una superior corroboración, de la *confirmación suprema,* para sentirse plenamente legitimada y elevada incluso al plano de deber absoluto; y para llegar a obtener esta confirmación era necesario que se la concibiese en su forma más pura. La simple subjetividad del hombre, el hecho de que posea una voluntad que le mueve a hacer esto o lo otro, no basta como título de legitimación; si así fuese, habría que reconocer como legítima la voluntad del bárbaro, solicitada solamente por fines subjetivos y que no puede prevalecer ante el foro de la razón.

Por otra parte, aunque la voluntad propia cobre la forma de lo general, sus fines sean conformes a la razón y se la conciba como la libertad del hombre en general, como un derecho y una ley que competen también a los demás, esto no implica otra cosa que la licitud, si bien debe reconocerse que es ya mucho que el fin sea reconocido como lícito y no como algo pecaminoso en y para sí. El arte y la industria cobran, gracias a este principio, nueva actividad, ya que ahora pueden ejercerse de un modo justo y

lícito. Pero, a pesar de ello, el principio de la propia espiritualidad y de la propia autonomía sigue circunscrito por el momento, en lo que al contenido se refiere, a las esferas particulares de los objetos. Para que adquiera su suprema confirmación, es necesario que este principio se ponga en relación con el objeto en y para sí, es decir, es necesario que se sepa y conozca en relación con Dios y se lo conciba, así, en su absoluta pureza, libre de toda otra clase de impulsos y de fines finitos; sólo entonces aparece santificado también por la *religión*.

Pues bien, en esto y no en otra cosa consiste la *fe luterana*, con arreglo a la cual el hombre se halla en una relación tal con Dios que debe existir él mismo como *éste*, es decir, su devoción y la esperanza de su salvación y todo esto exige que en ello tomen parte su corazón y su subjetividad. Su sensibilidad, su fe, la más íntima certeza de sí mismo, en una palabra, todo lo suyo es postulado aquí y sólo aquí puede verdaderamente llegar a desempeñar un papel: el hombre debe hacer penitencia en su corazón y arrepentirse, sintiéndolo lleno del Espíritu Santo.

De este modo, no sólo se reconoce aquí el principio de la subjetividad, de la relación pura del hombre consigo mismo, de la libertad, sino que además se exige pura y simplemente que todo el culto religioso descanse sobre esto. En esto consiste la suprema confirmación del principio: en que éste sólo prevalece ante Dios y en que para ello no son necesarias más que dos cosas: la fe y la victoria sobre el propio corazón; es así y sólo así como se instaura este principio de la libertad cristiana y como se eleva a la verdadera conciencia del hombre.

Se crea así una morada en lo más recóndito del hombre, la única en que éste vive consigo y con Dios; y sólo vive con Dios en cuanto es él mismo, en cuanto vive en su propia conciencia [moral]. Este derecho de soberanía sobre sí mismo y su morada no puede ni debe ser infringido por nadie; nadie debe ni puede arrogarse la pretensión de ser algo ni decir algo allí. Queda desterrada de este modo toda exterioridad en relación conmigo, al igual que la exterioridad y la materialidad de la hostia: sólo en mi goce interior y en la fe me hallo en relación con Dios. Desaparece así la tradicional distinción entre el lego y el sacerdote; el lego deja de existir, pues el hombre, cualquiera que él sea, tiene que saber ahora, por sí mismo, qué es la religión y qué es él en ella. La imputabilidad no puede ser eliminada; las buenas obras, si no van acompañadas por la realidad del espíritu de suyo, no son ahora otra cosa que el corazón que por sí mismo se relaciona directamente

con Dios sin necesidad de recurrir a intercesión alguna, ni a la de la Virgen ni a la de los santos.

Tal es el gran principio que ahora se instaura: el de que desaparece toda exterioridad en punto a las relaciones absolutas entre Dios y el hombre; y con esta exterioridad, con esta enajenación de sí mismo, desaparece todo vasallaje espiritual del hombre.

Otra consecuencia de ello es la abolición de las oraciones en una lengua extranjera y el cultivo de las ciencias mediante el vehículo de este idioma extraño. El hombre es un elemento productor, creador, en el lenguaje: es ésta la primera exterioridad de que el hombre se reviste, la más simple forma de la existencia de que cobra conciencia; lo que el hombre se representa se lo representa también interiormente como hablado. Pues bien, esta primera forma aparece como algo roto y extraño cuando el hombre se ve obligado a expresar o sentir en una lengua extraña lo que toca a su supremo interés.

Esta ruptura del hombre con su primera salida a la conciencia queda levantada ahora; también este paso que representa el que el hombre recobre aquí lo que es suyo, se exprese, piense y sienta en su propia lengua, forma parte esencial de este movimiento de liberación del espíritu. Es algo de una importancia extraordinaria, infinita, y sin esta forma del ser cabe sí no habría podido llegar a instaurarse la libertad subjetiva; Lutero no habría podido llevar plenamente a cabo el movimiento de la Reforma sin traducir la Biblia al alemán.

Así, pues, el principio de la subjetividad se convierte ahora en momento esencial de la religión misma; con ello cobra su reconocimiento absoluto y aparece concebido, en conjunto, bajo la única forma en que puede ser considerado como momento esencial de la religión. Adorar a Dios en el espíritu: estas palabras han sido cumplidas, por fin. Ahora bien, el espíritu sólo existe allí donde se cumple la condición de la libre espiritualidad del sujeto. Pues sólo ella puede comportarse de un modo espiritual: un sujeto que carezca de libertad no puede comportarse espiritualmente, ni puede por tanto adorar a Dios en el espíritu. Tal es el alcance general del principio que estamos exponiendo.

Ahora bien, este principio *empieza* siendo concebido solamente en relación con los objetos religiosos, y no cabe duda de que es aquí donde encuentra su legitimidad absoluta; pero por el momento no se hace extensivo todavía al desarrollo ulterior del principio subjetivo mismo. Sin embargo, en la medida en que el hombre cobra la conciencia de haberse reconciliado en sí y de no poder reconciliarse más que en su ser para sí, ha cobrado en su

realidad otra forma. El hombre, por lo demás laborioso y vigoroso, tiene ahora, al hacer algo que le produce alegría, la conciencia tranquila, no le atormenta el temor de obrar mal; el disfrutar de la vida por sí misma no se considera ya como algo a que deba renunciarse, sino que se renuncia a la renunciación monacal.

Pero, de momento, el principio no se hace extensivo todavía a ningún contenido ulterior. Además, el contenido religioso se concibe, más de cerca, como algo concreto tal y como existe para la memoria, con lo cual se abre dentro de esta libertad espiritual el comienzo y la posibilidad de un modo no espiritual. El contenido del *Credo*, por muy especulativo que sea, tiene también en efecto un lado histórico. Bajo esta forma seca y escueta se recoge y respeta la fe tradicional de la Iglesia, de tal modo que el sujeto ha de considerarla bajo esta forma como la verdad suma. En relación con esto se halla la circunstancia de que ahora se deja completamente a un lado el desarrollo del contenido dogmático por la vía especulativa. La necesidad sentida era la de que el hombre tuviese, en su interior, la certeza de su redención, de su salvación: la relación entre el espíritu subjetivo y lo absoluto, la forma de la subjetividad como anhelo, como penitencia, como conversión. Este nuevo principio se proclama como lo más importante de todo, de tal modo que el contenido de la verdad cobra así una importancia pura y simple; pero la doctrina acerca de la naturaleza y el proceso de Dios se concibe bajo una forma en que sólo aparece de momento para la representación. No sólo se rechaza, y con razón, de una parte, toda esta finitud, toda esta exterioridad, todo este desdoblamiento, todo este formalismo de la filosofía escolástica, sino que, de otra parte, se da también de lado la evolución filosófica de las doctrinas de la Iglesia, basándose en que ahora el sujeto se adentra en su propio corazón. Este adentramiento, la penitencia, el arrepentimiento, la conversión del hombre, esta ocupación del sujeto consigo mismo, señalan el momento que prevalece por encima de todo, el único que por ahora prevalece; pero el sujeto no se adentra en el contenido, y también es rechazado el anterior ahondamiento del espíritu en él.

Aún es hoy el día en que resuenan en el seno de la Iglesia católica y en su dogma los ecos y, por decirlo así, la herencia de la filosofía de la escuela alejandrina; hay en ella muchos más pensamientos filosóficos, especulativos, que en la dogmática protestante si es que acaso hay en ella algo objetivo y no se la ha vaciado del todo, de tal modo que su contenido sólo se conserve en una forma histórica. Así, pues, en la Iglesia católica se ha conservado en lo fundamental aquel entronque de la teología y la filosofía con que

nos encontramos en la Edad Media; en el protestantismo, por el contrario, vemos que el espíritu religioso subjetivo se separa de la filosofía, y sólo en ésta resucita más tarde de un modo verdadero.

Podemos, pues, afirmar que en este principio se ha conservado en general el contenido religioso de la Iglesia cristiana, viéndose corroborado por el testimonio del espíritu en el sentido de que este contenido sólo tiene por qué valer para mí siempre y cuando tenga títulos de validez dentro de mi conciencia [moral], dentro de mi corazón. No es otro el sentido de las palabras: si acatáis mis mandamientos, os persuadiréis de que mi doctrina es la verdadera. El criterio de la verdad no es otro que el modo como se proyecta en mi corazón; es mi corazón quien tiene que decirme si yo juzgo y conozco certeramente, si lo que tengo por verdad es realmente la verdad. Lo que la verdad es en *mi* espíritu es lo que la verdad es; y, a la inversa, mi espíritu sólo estará en el buen camino si alberga en su seno la verdad, si ésta forma su contenido. No es posible aislar una cosa de la otra. El contenido no encuentra, pues, en sí mismo la confirmación que la teología filosófica le daba por el hecho de que la idea especulativa se hiciese valer en él mismo; ni encuentra tampoco la confirmación que un contenido recibe históricamente cuando presenta un lado externo histórico y que permite acoger los testimonios históricos como elementos de prueba de su certeza.

No, la doctrina ha de confirmarse única y exclusivamente por el estado de mi corazón, por obra de la penitencia, de la conversión y la alegría del espíritu en Dios. En la doctrina se arranca del contenido externo, lo que hace que esta doctrina sea puramente externa; pero tomada así, sin la relación que supone el comportamiento de mi espíritu hacia ella, no tiene en realidad sentido alguno. Ahora bien, este comienzo, en cuanto bautismo cristiano y educación en el cristianismo, es ya una acción sobre el ánimo, combinada con un conocimiento externo. Pero la verdad del Evangelio, la verdad de la doctrina cristiana, sólo existe en la verdadera actitud que ante ella se adopta; este comportamiento es esencialmente, por decirlo así, un empleo del contenido para hacer de ella algo edificante. Lo cual es precisamente lo que ya se ha dicho, a saber: que el espíritu se reconstruye, se santifica en sí mismo; y es para esta santificación y con vistas a ella para lo que el contenido es un contenido verdadero. No debe hacerse de este contenido otro uso que el que edifique al espíritu, se infunda seguridad en sí mismo, alegría, penitencia, conversión.

Otra actitud ante el contenido, ésta falsa, consiste en tomarlo de un modo externo, por ejemplo con arreglo a ese nuevo gran

principio de la exégesis según el cual los textos del Nuevo Testamento deben ser tratados y estudiados por los métodos críticos, filológicos, históricos, ni más ni menos que los autores griegos y latinos u otros escritores cualesquiera. El comportamiento esencial del espíritu es solamente para el espíritu; sólo siguiendo los caminos falsos de una exégesis testaruda de esa clase puede empeñarse nadie en demostrar mediante esos métodos filológicos puramente externos la verdad de la religión cristiana, como lo ha hecho la ortodoxia, matando con ello todo el espíritu del contenido.

Queda expuesto así, pues, cuál debe ser el *primer* comportamiento del espíritu ante este contenido, por donde llegamos a la conclusión de que siendo el contenido, como lo es, esencial, no es menos esencial el comportamiento que ante él adopte el espíritu santo y santificador.

Pero, en *segundo lugar,* este espíritu es también esencialmente un espíritu pensante. El pensamiento como tal tiene necesariamente que desarrollarse en él, y además, esencialmente, como esta forma de la más íntima unidad del espíritu consigo mismo; es necesario que el pensamiento entre a distinguir y a considerar este contenido y dé el paso hacia esta forma de la más pura unidad del espíritu consigo mismo. Pero por el momento el pensamiento se revela como un pensamiento puramente abstracto, lo que hace que presente una cierta relación con la religión y la teología. El contenido de que aquí se habla, en cuanto se le asimila de un modo puramente histórico, externo, tiene que ser, sin embargo, un contenido religioso; la explicación de la naturaleza de Dios debe hallarse en él. Y esto lleva consigo, visto más de cerca, el postulado de que el pensamiento, para el que existe la naturaleza interior de Dios, entre también en relación con este contenido. Pero, en cuanto que el pensamiento es solamente, de momento, inteligencia y metafísica intelectiva, eliminará del contenido la idea racional, convirtiéndolo con ello en algo tan vacuo, que degenerará en una historia puramente externa, carente de todo interés.

La *tercera* actitud que puede ser adoptada es la del pensamiento especulativo concreto. Desde el punto de vista señalado y tal y como aparecen determinadas la religiosidad y su forma, se rechazan de momento todo contenido especulativo como tal y su desarrollo, dejándose a un lado el enriquecimiento que supusieron para las ideas cristianas el gran tesoro de la filosofía del mundo antiguo, las profundas ideas de todas las religiones orientales anteriores, etc.

El contenido tenía objetividad; pero esta objetividad no tenía

otra significación sino la de que el contenido objetivo, sin existir por sí mismo, aspiraba a ser solamente el comienzo que ayudara a formar espiritualmente y a santificar al ánimo del hombre. Abandonábase así todo el enriquecimiento del contenido que lo convertía en un contenido filosófico; hasta que, más tarde, el espíritu, en cuanto espíritu pensante, ahondó de nuevo dentro de sí para convertirse en un espíritu concreto, racional. La orientación fundamental que trae consigo la Reforma es el momento abstracto del ser dentro de sí del espíritu, del ser libre, del adentrarse en sí mismo; precisamente esta libertad es la vida misma del espíritu que lo lleva a replegarse sobre sí, con su contenido determinado, que aparece como otra cosa, mientras que el espíritu carece de libertad cuando deja subsistir dentro de sí esta alteridad como algo extraño a él, bien como algo no asimilado, bien como algo muerto.

En cuanto que ahora el espíritu avanza hacia el conocimiento, bucea en sus determinaciones espirituales, tiende la vista en torno, se plasma en un contenido, se comporta como ante algo que le es propio, se mueve como dentro de su mundo concreto y trata de afirmarse esencialmente en él y de obtener lo que le pertenece como suyo.

Pues bien, esta forma concreta del conocer, que en sus comienzos se presenta todavía con contornos un tanto turbios, es la que habremos de estudiar en seguida. Entramos, con ello, en el tercer período de nuestra historia, período cuyas puertas abre, en realidad, el movimiento de la Reforma, sin perjuicio de que figuras como Giordano Bruno, Vanini y Ramus, que vivieron más tarde, pertenezcan todavía a la Edad Media.

Tercera Parte

LA FILOSOFÍA MODERNA

Si echamos una ojeada general al período que acabamos de recorrer, vemos que se opera en él el profundo viraje consistente en que la religión cristiana sitúe su contenido absoluto en el espíritu del hombre y en que, considerándolo como un contenido divino suprasensible, lo coloque en el centro del individuo, separándolo del mundo como algo aparte y recatado de él. Frente a la vida religiosa aparecía un mundo exterior, como mundo natural y mundo del espíritu, de las inclinaciones y la naturaleza del hombre, el cual sólo tenía valor en tanto fuese superado. Esta indiferencia mutua entre ambos mundos había venido siendo elaborada a lo largo de la Edad Media, la cual se debate a través de esta contraposición, hasta que a la postre la supera.

Pero esta superación, en cuanto que la relación entre el hombre y la vida divina existe sobre la tierra, se manifestó bajo la forma de la corrupción de la Iglesia y de la temporalización de lo eterno mediante los impulsos sensuales del hombre. Y también la verdad eterna se vió desplazada al terreno del entendimiento seco, escueto, formal, pudiendo decirse, por tanto, que en sí desaparece con ello la separación de la conciencia de sí y se establece, por este camino, la posibilidad de que el hombre sea reconciliado.

Pero, como esta unión del más allá y el más acá, unión que es en sí, se presentaba bajo una forma tan corrompida que el buen sentido del hombre tenía necesariamente que sublevarse y rebelarse contra ello, tenemos que la Reforma se presenta, en parte, como un movimiento de separación de la Iglesia católica y, en parte, como un movimiento encaminado a su reforma, es decir, mantenido dentro de su seno. Es un prejuicio pensar que la Reforma sólo trajo como resultado el separar del seno de la Iglesia católica a una parte de los cristianos: Lutero contribuyó también, muy eficazmente, a la reforma de la Iglesia católica misma, cuya corrupción está patentizada por sus propios documentos y por los mensajes de los emperadores y el Imperio al papa; para comprobarlo, basta con leer asimismo las pinturas trazadas por los propios obispos católicos, por los padres de los concilios de Constanza, Basilea, etc., y en las que describen con sombríos colores el estado del clero católico y de la corte romana.

El principio de la reconciliación interior del espíritu, que era ya en sí la idea del cristianismo, se alejaba, pues, de nuevo y aparecía ahora como un desgarrón exterior e irreconciliable: un ejemplo más de la lentitud con que el Espíritu del Mundo se sobrepone a esta exterioridad. Socava lo interior y la apariencia, la

fachada, las formas exteriores quedan en pie, hasta que, por último, reducida la exterioridad a una cáscara vacía, brota la nueva forma. En épocas como éstas, el Espíritu —que con anterioridad progresaba a paso de caracol, incluso con caídas y retrocesos y alejándose de sí mismo— parece avanzar velozmente, con botas de siete leguas.

Operada así la reconciliación de la conciencia de sí con el presente en sí, el hombre adquiere confianza en sí mismo y en su pensamiento, en la naturaleza sensible fuera y dentro de él; encuentra interés y alegría en hacer descubrimientos en el campo de la naturaleza y en el de las artes. La inteligencia despierta para lo temporal; el hombre cobra conciencia de su voluntad y de su capacidad, mira con alegría a la tierra, a su suelo, a sus ocupaciones, viendo en ello algo justo e inteligente. Con la invención de la pólvora desaparece la lucha animada por la cólera individual. El impulso romántico de la bravura casual se proyecta hacia otras aventuras, que no son ya aventuras de odio, de venganza personal en torno a lo que cada cual reputaba como la inocencia o la injusticia, sino aventuras más inofensivas y más fecundas, tales como la familiarización con la tierra y la exploración de la ruta hacia las Indias orientales. El hombre descubre América, sus tesoros y sus pueblos, descubre la naturaleza, se descubre a sí mismo; la navegación es, ahora, el romanticismo superior del comercio. El mundo existente volvía a existir como un mundo digno de que por él se interesara el espíritu.

Necesariamente tenía que producirse, en un momento así, la Reforma de Lutero, aquella apelación al *sensus communis* que no reconoce la autoridad de los Padres de la Iglesia ni de Aristóteles, sino solamente el propio espíritu interior, el espíritu animador y santificador frente a las obras. La Iglesia perdió así todo poder contra él, pues el principio de la Iglesia residía, en verdad, en el espíritu mismo, y no en la ausencia de éste. Se concedió a lo finito, a lo presente, el puesto de honor que le correspondía, y de ello irradian las aspiraciones de la ciencia moderna. Vemos, pues, que lo finito, el presente interior y exterior, es captado por la experiencia y elevado por el entendimiento al plano de lo general; se aspira a conocer las leyes y las fuerzas, es decir, a convertir lo particular de las observaciones en la forma de lo general. Lo mundano quiere ser juzgado mundanamente, y su juez es la razón pensante. El otro lado del problema es que lo eterno, que es verdadero en y para sí, sea también conocido y comprendido por el mismo corazón puro; el espíritu propio se apropia para sí lo eterno. Tal es la fe luterana, simple y escueta, sin el aditamento de las obras,

como se las llamaba. Nada tiene valor sino dentro del corazón, y no como cosa. El contenido deja de ser un algo objetivo; Dios sólo reside, por tanto, en el espíritu, no en el más allá, sino en lo más propio y más recóndito del individuo.

Una forma del interior del hombre es también el pensamiento puro; éste se halla también muy cerca del ser en y para sí y tiene títulos de legitimidad para captarlo. La *filosofía de los nuevos tiempos* parte del principio a que había arribado ya la antigua, del punto de vista de la conciencia de sí real; tiene como principio, de un modo general, el espíritu presente ante sí mismo; se enfrenta al punto de vista de la Edad Media, que era el de la diversidad de lo pensado y del universo existente, y labora por la disolución de ese punto de vista. Su interés fundamental no estriba, por consiguiente, tanto en pensar los objetos en su verdad como en pensar el pensamiento y la comprensión de los objetos, es decir, esta unidad misma, que es en términos generales el cobrar conciencia de un objeto que se presupone. La formación formal del entendimiento lógico y el suprimir la inmensa materia contenida en él era algo más necesario que el ampliarla, haciendo que la ciencia inquiridora se extendiese a lo ancho, en el sentido de una infinitud mala. Los puntos de vista generales en torno a los cuales gira la filosofía moderna son los siguientes.

1. La forma concreta del pensamiento, que aquí debemos examinar por sí mismo, se manifiesta esencialmente como un pensamiento subjetivo con la reflexión del ser dentro de sí, por donde nos encontramos con una contraposición en el ente en general; en estas condiciones, el interés se concentra, única y exclusivamente, en llegar a comprender la conciliación de esta antítesis en su suprema existencia, es decir, en los extremos más abstractos. Este supremo desdoblamiento es la *contraposición de pensar y ser* y, a partir de ahora, es fundamental interés de todas las filosofías el llegar a comprender su unidad. El pensamiento conquista así su independencia, con lo cual abandonamos su unidad con la teología; se separa de ésta, como ya entre los griegos se había separado de la mitología, de la religión popular, para buscar de nuevo estas formas al final, en la época alejandrina, tratando de llenar las ideas mitológicas con la forma del pensamiento. Pero permanece por ello el nexo en sí: la teología no es otra cosa que la filosofía, ya que ésta piensa sobre sus problemas. Y es en vano que la teología se resista contra esto y diga que no quiere ni oír siquiera hablar de filosofía, que lo que ésta aporta no son sino filosofemas, los cuales deben dejarse a un lado, como tales. Quiéralo o no, la teología lleva dentro de sí pensamientos, y estas sus ideas subjetivas,

su metafísica doméstica y privada, representan no pocas veces un pensamiento incipiente, tosco, no crítico, recogido en medio del camino.

Es cierto que estas ideas generales van unidas a una especial convicción subjetiva, la cual trata de afirmar el contenido cristiano como peculiarmente exacto; pero estos pensamientos, que nos ofrecen el criterio decisivo, no son otra cosa que las reflexiones y las opiniones que flotan y se agitan sobre la superficie de los tiempos.

Por tanto, cuando el pensamiento se manifiesta como una fuerza propia e independiente, nos separamos de la teología; estudiaremos, sin embargo, una figura en la que la teología y la filosofía forman aún una unidad. Nos referimos a Jacob Böhme, en quien el espíritu, aun moviéndose en su terreno propio y privativo, se halla encuadrado en parte dentro del mundo finito y natural, y en parte dentro del mundo interior, que es primordialmente el mundo cristiano.

Por lo demás, mientras que antes el espíritu proyectado sobre el exterior se hacía valer en el campo de la religión y en el de la vida temporal y cobraba conciencia de sí en la llamada filosofía popular, es en los siglos XVI y XVII cuando reaparece la verdadera filosofía, la verdad como verdad, en cuanto que ahora el hombre, infinitamente libre en el pensamiento, se esfuerza por comprenderse a sí mismo y comprender la naturaleza, comprendiendo con ello el presente de la razón, la esencia, la ley general misma, pues esto es lo nuestro, ya que es la subjetividad.

El principio de la filosofía moderna no es, por tanto, un pensamiento espontáneo y sin trabas, puesto que tiene delante de sus ojos la contraposición entre el pensamiento y la naturaleza, como una contraposición consciente. Espíritu y naturaleza, pensamiento y ser, son los dos lados infinitos de la idea, la cual sólo puede manifestarse verdaderamente cuando sus lados sean captados por sí mismos, en su abstracción y totalidad. Platón concebía estos lados como el vínculo, como lo limitativo y lo infinito, lo uno y lo múltiple, lo simple y lo otro, pero no como el pensamiento y el ser. Sólo cuando se supera con el pensamiento esta antítesis, puede decirse que se ha comprendido la unidad. Tal es el punto de vista de la conciencia filosófica en general. Ahora bien, el camino por el cual puede el pensamiento producir esta unidad es doble. La filosofía se desdobla, por tanto, en las dos formas fundamentales que la disolución de esta antítesis adopta, que son las de una filosofía realista y las de una filosofía idealista. Es decir, se desdobla en una filosofía según la cual la objetividad y el contenido del pensamiento nacen de las percepciones, y otra para la cual la

verdad tiene como punto de partida la independencia del pensamiento.

a) La *primera* dirección, o sea el *realismo*, es la *experiencia*. Filosofar es aquí o tiene como determinación fundamental el pensar por cuenta propia para asimilarse lo presente, como aquello en que reside la verdad y en que puede, por tanto, llegar a ser conocida; todo lo especulativo se achata, aquí, para ser reducido a experiencia. Este algo presente que sirve de pauta es la naturaleza existente, externa, y la actividad espiritual en cuanto mundo político y actividad subjetiva. El camino hacia la verdad, para esta filosofía, consiste en partir de esta premisa, pero sin detenerse en su realidad externa y aislada, sino remontándose a lo general.

α) La actividad de esta primera dirección filosófica tiende, en primerísimo lugar, a la *naturaleza física*, de cuya observación se extraen las leyes generales, tomando luego éstas como base del saber. Ahora bien, la ciencia de la naturaleza sólo llega hasta la fase de la reflexión. Esta senda de la *física experimental* se llamó y sigue llamándose todavía hoy filosofía (v. t. I, p. 60), como nos lo revelan los *Principia philosophiae naturalis* de Newton, obra que se limita a exponer el modo de proceder de las ciencias finitas por medio de la observación y la inducción, lo que hoy llaman los franceses *sciences exactes*. A esta clase de entendimiento se oponía la piedad de la época, razón por la cual se daba también a la filosofía, por aquel entonces, el nombre de "sabiduría terrenal". Aquí no es la idea misma, en su infinitud, el objeto del conocimiento, sino que se eleva al plano de lo general un determinado contenido o se lo deduce de la observación en su determinabilidad intelectiva, como ocurre, por ejemplo, con las leyes de Keplero. En la filosofía escolástica, por el contrario, era como si al hombre le hubiesen sacado los ojos, y todo lo que en aquel tiempo se discutía acerca de la naturaleza partía de una serie de premisas abstrusas.

β) En segundo lugar, se observaba lo espiritual tal y como, en su realización, forma *el mundo espiritual de los Estados*, con el fin de inquirir así por la experiencia cuáles eran los *derechos* de unos individuos con respecto a otros y frente al príncipe, y cuáles los de unos Estados para con otros. Antes, los reyes eran ungidos por los papas, como en el Antiguo Testamento eran instalados en el trono por Dios mismo; el diezmo aparecía proclamado, asimismo, en el Antiguo Testamento; los grados de parentesco que constituían impedimento matrimonial procedían de la ley mosaica; lo que a los reyes les era lícito y lo que les estaba vedado se tomaba de la historia de Saúl y de David; los derechos y prerrogativas de los sacerdotes tenían como fuente la historia de Samuel; en una

palabra, el Antiguo Testamento era la fuente de todos los principios del derecho público, y todavía hoy vemos cómo en todas las bulas de los papas se refuerzan con referencias al Antiguo Testamento los ordenamientos de la Iglesia.

No es difícil imaginarse a qué galimatías tan grande daba pie todo esto. Ahora, en cambio, se busca la fuente del derecho en el hombre mismo y en la historia, poniendo de relieve lo que había regido como derecho en la paz y en la guerra. Fueron compuestos, de este modo, libros que todavía hoy se citan con cierta frecuencia en el parlamento inglés. Y asimismo se observaban los impulsos del hombre a que el Estado debía dar satisfacción y el modo mejor de hacerlo: por todos estos caminos, tratábase de llegar al conocimiento del derecho partiendo del hombre mismo, tanto del pasado como del presente.

b) La *segunda* dirección, el *idealismo*, parte siempre del interior; para él, todo reside en el pensamiento y el espíritu mismo es todo el contenido. Aquí se toma por objeto de la filosofía la idea misma, es decir, se trata de pensarla, para llegar partiendo de ella a lo determinado. Lo que allí se extrae de la experiencia, se extrae aquí del pensamiento *a priori*, o bien se capta también lo determinado, pero no para reducirlo a lo general, sino para reducirlo a la idea.

Sin embargo, ambas direcciones vienen a converger en un punto común, ya que también la experiencia, por su parte, se esfuerza por derivar de las observaciones, principios y leyes generales; y a su vez el pensamiento, partiendo de lo general abstracto, necesita darse un contenido determinado, por donde lo apriorístico y lo aposteriorístico no forman dos campos absolutamente deslindados. En Francia, logró imponerse más bien lo general abstracto; en Inglaterra prevaleció, por el contrario, en general, el criterio de la experiencia, que todavía hoy goza de gran predicamento en aquel país; Alemania, en cambio, tomó como punto de partida la idea concreta, el interior del hombre, pleno de ánimo y espíritu.

2. Los *problemas* de la filosofía actual, las contradicciones, el *contenido*, de que se ocupan los nuevos tiempos, son los siguientes:

a) La *primera* forma de la contraposición —con la que nos encontramos ya en la Edad Media— es la de la idea de Dios y su ser; y el problema que ello plantea: deducir del pensamiento la existencia de Dios, en cuanto espíritu puro. Y ambos lados deben ser captados por el pensamiento como unidad que es en y para sí; la más ruda contraposición es concebida como entrelazada en unidad. Otros intereses refiérense a las mismas determinaciones ge-

nerales, a saber: a la tendencia a producir la conciliación interior apoyándose, en general, sobre la contraposición entre el conocimiento y el objeto sobre el que recae.

b) La *segunda* forma de la contraposición es la del *bien* y el *mal*, la contraposición entre el ser para sí de la voluntad y lo positivo, lo general; trátase de conocer el *origen del mal*. El mal es pura y simplemente lo otro, lo negativo de Dios en cuanto lo sagrado: si Dios *es* y es, además, infinitamente sabio y bueno y, al mismo tiempo, todopoderoso, el mal se halla en contradicción con Él, y se intenta conciliar por todos los medios esta contradicción.

c) La *tercera* forma de la contraposición es la de la *libertad* humana y la *necesidad*.

α) El individuo no obra por impulsos recibidos de ninguna otra parte, sino que se halla determinado pura y simplemente por sí mismo, siendo el principio absoluto de sus propias determinaciones: en el Yo, en el "sí mismo", reside la instancia decisiva, de última apelación. Esta libertad se halla en contradicción con la concepción de Dios como lo absolutamente determinante. Cuando lo que acaece forma parte del futuro, la determinabilidad por obra de Dios se concibe como *providencia* y presciencia divinas, en lo cual se encierra, por cierto, una nueva contradicción: la de que, no siendo el saber divino puramente subjetivo, *es* también lo que Dios sabe.

β) Además, la libertad humana se halla en contradicción con la necesidad como determinabilidad natural; el hombre depende de la naturaleza, y tanto la naturaleza exterior como la naturaleza interior del hombre son su necesidad contra su libertad.

γ) Desde un punto de vista objetivo, esta contraposición es la de las *causas finales* y las *causas eficientes*, es decir, la del obrar por libertad y la del obrar por necesidad.

δ) Esta contraposición entre la libertad del hombre y la necesidad de la naturaleza reviste, por último, la forma más precisa de la comunidad del *alma* y el *cuerpo*, del *commercium animi cum corpore*, como se le llamó, comunidad en la que el alma se presenta como lo simple, lo ideal, lo libre, y el cuerpo como lo complejo, lo material, lo necesario.

Estas materias ocupan el interés de la ciencia y son de un tipo completamente distinto al de los intereses en torno a los cuales giraba la filosofía antigua. La diferencia estriba en que aquí existe la conciencia de la contraposición que se contenía también evidentemente en los objetos sobre los cuales filosofaban los pensadores antiguos, pero sin que éstos tuviesen conciencia de ella. Esta conciencia de la contraposición, esta deserción, es el punto fun-

damental en la idea de la religión cristiana. Ahora bien, la conciliación buscada y que se cree poder lograr también en el reino del pensamiento es el interés general de la ciencia. Esa conciliación se realiza en sí, pues el saber se considera capacitado para llevar a cabo este conocimiento de la conciliación dentro de sí. Por tanto, los sistemas filosóficos no son otra cosa que otras tantas modalidades de esta unidad absoluta, de tal modo que sólo en la unidad concreta de aquellas contraposiciones reside la verdad.

3. Por lo que se refiere a las *fases* recorridas en el proceso de desarrollo científico, nos encontramos con tres diferencias fundamentales.

a) En *primer* lugar, se anuncia la conciliación de aquellas contradicciones bajo la forma de unos cuantos intentos, característicos y peculiares, pero que no son aún suficientemente claros y puros.

b) La *segunda* fase es la de la conciliación metafísica; y es realmente aquí donde, con Descartes, comienza la filosofía de la época moderna como pensamiento abstracto.

α) La inteligencia pensante se esfuerza por llevar a cabo la conciliación, procediendo para ello a investigar con sus determinaciones puras del pensamiento; es el primer punto de vista, el de la metafísica como tal.

β) En segundo lugar, nos encontramos con la negación, con la desaparición de esa metafísica: con el intento de considerar el conocimiento por sí mismo y ver qué determinaciones, qué criterios se desarrollan a base de él.

c) La *tercera* fase consiste en cobrar conciencia de esta conciliación misma, a la que se aspira y que constituye el interés único de la investigación, convirtiéndola en objeto. Como principio, esta conciliación reviste la forma de la relación entre el conocimiento y el contenido. Y así se plantea el problema de cómo es o puede ser el pensamiento idéntico a lo objetivo. Con ello, se destaca por sí mismo y se convierte en objeto lo interior, lo que sirve de base a esta metafísica; estamos ya plenamente dentro de la moderna filosofía.

4. Por lo que se refiere al *aspecto histórico-externo de las circunstancias de vida de los filósofos,* salta a la vista en seguida que ahora los pensadores viven en condiciones completamente distintas de aquellas en que vivieron los filósofos de los *tiempos antiguos* con que nos hemos encontrado como individualidades independientes. Se dice que un filósofo debe vivir tal y como enseña, despreciar el mundo y mantenerse al margen de él: así lo hicieron, en efecto, los filósofos antiguos y esto es lo que da una fuerza plástica tan grande a sus individualidades, ya que en ellas la meta

espiritual interior de la filosofía influye también, no pocas veces, en las condiciones externas de vida y situación social de los filósofos. El objeto de su conocimiento no era otro que el llegar a comprender el universo por la vía del pensamiento; procuraban, en general, mantenerse al margen de la concatenación del mundo, repudiando muchas cosas de éste o viéndolo discurrir, en su interior, con arreglo a leyes propias, a las que se halla supeditado el individuo. Éste participa al mismo tiempo de los intereses presentes de la vida exterior para satisfacer sus fines personales, para adquirir honores, riqueza, prestigio e importancia. Pero los filósofos antiguos vivían exclusivamente para la idea, sin dejarse arrastrar a cosas que no respondían al interés de su pensamiento. De aquí que en Grecia y en Roma los filósofos viviesen de un modo muy propio y peculiar, rodeándose en lo externo de aquel ambiente y de aquellas condiciones de vida que mejor cuadraban a su ciencia y que más dignas parecían de ella; procuraban mantenerse, como particulares, independientes y al margen de las relaciones de la vida social, y en tal sentido podría comparárselos a los monjes, que renuncian a los bienes temporales.

En la *Edad Media*, la filosofía corre principalmente a cargo de clérigos y doctores en teología. En el *período de transición*, los filósofos libran una dura lucha interior consigo mismos y luchan exteriormente contra las circunstancias, debatiéndose en la vida en medio de grandes y agitadas vicisitudes.

Muy distinto es el panorama de la *época moderna*, donde no nos encontramos ya con individuos-filósofos que formen una clase aparte. Las murallas que los separaban del resto de la sociedad han caído por tierra; los filósofos ahora no son monjes, sino que viven dentro del mundo, asociados a él, y tomando parte, de un modo o de otro, en las actividades comunes. Viven sujetos a las condiciones de la vida civil, ocupando puestos o desempeñando cargos públicos; y cuando son simples particulares, su posición no los aisla tampoco del resto de la sociedad. Viven entregados al presente, al mundo, entrelazados con la marcha y el desarrollo de éste, y sólo se dedican a la filosofía por añadidura, como un lujo y una superabundancia.

Esta diferencia se debe, en general, al modo como se estructuran ahora las circunstancias exteriores de la vida, después de la construcción del mundo interior de la religión. En efecto, en la época moderna vemos cómo, al reconciliarse el principio mundanal consigo mismo, se aquieta y encauza dentro del orden el mundo exterior: las relaciones mundanales, las clases y los estamentos, las maneras de vivir, se constituyen y organizan de un modo natural

y racional. Va formándose una cohesión general e inteligente, con lo cual también la individualidad adquiere una posición distinta dentro de la sociedad, perdiendo aquella vigorosa personalidad plástica de los antiguos.

Esta nueva cohesión tiene tal fuerza, que todo individuo forma parte de ella, quiera o no, pero sin que eso sea obstáculo para que se forme, en su seno, un mundo propio interior. Lo exterior se ha reconciliado consigo mismo de tal modo, que lo interior y lo exterior pueden convivir, manteniéndose al mismo tiempo independientes entre sí, y el individuo puede confiar el lado exterior de su vida al orden exterior de la sociedad, a diferencia de lo que veíamos en las plásticas personalidades de los filósofos antiguos, en las que lo exterior dependía única y exclusivamente de lo interior y era determinado por ello. Por el contrario, ahora, precisamente por ser mucho mayor la fuerza del interior del individuo, éste puede permitirse el lujo de confiar todo lo exterior al acaso, lo mismo que confía su modo de vestir a las contingencias de la moda, sin que crea valga la pena ocupar su inteligencia en tales pequeñeces; y puede también dejar que todo lo exterior sea gobernado por el orden social, es decir, por el orden de aquella sociedad o aquel círculo de que el individuo forma parte. Las condiciones en que se desenvuelve la vida se convierten en realidad en acontecimientos privados, determinados por circunstancias exteriores, que no contienen nada extraordinario. La vida se convierte en algo enseñado, uniforme, corriente; se liga a las condiciones dadas exteriormente y no puede presentarse en una forma peculiar. El filósofo no debe concentrarse en aparecer como un carácter independiente y en lograr una posición en el mundo. Debido a que el poder objetivo de las circunstancias es inmenso y, por ello mismo, la modalidad necesaria —según la cual soy en ellas— se ha convertido en algo indiferente para mí, por ello también se convierte en indiferente la personalidad y la vida individual. Un filósofo —se dice— debe vivir como filósofo, es decir, debe ser independiente de las circunstancias y abandonar las tareas y empeños del mundo. Pero, dentro del marco de todas las necesidades, principalmente la de formación, nadie puede obtener por sí mismo los medios, sino que debe buscarlos en la conexión con los otros.

El mundo moderno es este poder esencial de la cohesión y, dentro de él, es sencillamente necesario para el individuo formar parte de esa cohesión general, en lo que a la vida exterior se refiere; hoy los hombres sólo pueden vivir en común dentro de su sociedad y de su clase, y la única excepción a esta regla la tenemos en Spinoza. También la valentía era antiguamente individual;

la valentía moderna consiste en que el individuo no obre a su modo, con arreglo a su manera propia de ver, sino confiándose a la cohesión con los demás, que es la que le asigna el puesto que debe ocupar y la que le reconoce el mérito que se le debe discernir. La clase de los filósofos no se halla aún organizada, como la de los monjes. Los dedicados a la enseñanza y a la vida universitaria lo están ya un poco; pero incluso esta clase se ve obligada a hundirse en las normas cotidianas de las relaciones sociales, ya que la entrada en ella es algo regulado exteriormente. Lo esencial es que el filósofo se mantenga fiel a su fin.

SECCIÓN PRIMERA

SE ANUNCIA LA FILOSOFÍA MODERNA

Los dos primeros filósofos que hemos de considerar aquí son Bacon y Böhme, dos individualidades tan absolutamente dispares como lo son sus filosofías. No obstante, ambos coinciden en que el espíritu se mueve y desarrolla en el contenido de su conocer como en su terreno propio, manifestándose así como un ser concreto. Este terreno propio se determina, en Bacon, como la esencia universal natural y finita; en Böhme, como la esencia y la vida interiores, místicas, divinas, cristianas; en efecto, mientras que el primero parte de la experiencia y la inducción, el segundo arranca de Dios y del panteísmo de la Trinidad.

A) BACON

El abandono del contenido situado en el más allá, que pierde por su forma el mérito de su verdad y que no representa nada para la conciencia de sí, para la certeza de sí mismo, para su realidad; es decir, la proclamación consciente de lo que de hecho existía ya, lo encontramos por vez primera, aunque todavía no muy desarrollado, en Francis *Bacon*, barón de *Verulam* y vizconde de *St. Alban*, a quien suele citarse, por ello mismo, como el caudillo de toda esa filosofía de la experiencia con cuyas frasecillas se gusta todavía hoy de adornar cierta clase de obras. La filosofía baconiana es, pues, en términos generales, una especie de filosofía basada en la observación de la naturaleza exterior y espiritual del hombre, de sus inclinaciones, sus apetitos y sus determinaciones jurídicas y racionales; partiendo de aquí, se llega a conclusiones y se descubre o se trata de descubrir las ideas y las leyes generales que rigen en este campo de problemas. Bacon dió completamente de lado a la filosofía escolástica, la repudió como enemigo que era de razonar a base de abstracciones completamente remotas, cerrando en cambio los ojos a lo que se tiene delante de los ojos. Su punto de vista es el de los fenómenos revelados por los sentidos, tal y como se aparecen ante el hombre culto y cómo éste reflexiona en torno a ellos; punto de vista conforme al principio de aceptar lo temporal y lo finito como tal.

Bacon nació en Londres en 1561. Sus antepasados y sus parientes habían ocupado casi siempre altos puestos en el Estado (su padre había sido Gran Lord del Sello Privado bajo la reina Isabel), y también él, habiendo recibido una educación a tono con estas

tradiciones familiares, empezó dedicándose a los negocios públicos e hizo, por este camino, una importante carrera. Pronto reveló su gran talento; a la edad aproximada de diecinueve años escribió una obra acerca del estado de Europa *(De statu Europae).* Se unió en su juventud al conde de Essex, favorito de la reina Isabel, gracias a cuya protección pronto mejoró de situación material —hay que tener en cuenta que, como segundón que era, no se había beneficiado en lo más mínimo con el patrimonio paterno, el cual correspondía íntegro al primogénito—, haciendo grandes y rápidos progresos. Su fama, por desgracia, aparece manchada por la más grande ingratitud e infidelidad hacia su protector: se le acusa, en efecto, de haberse dejado seducir por los enemigos de Essex para acusarlo públicamente de alta traición cuando el favorito cayó en desgracia.

Reinando Jacobo I —padre de Carlos I, el rey decapitado—, monarca aquel, por cierto, bastante débil, cuya gracia logró ganar con la dedicatoria de su obra *De augmentis scientiarum,* logró escalar los puestos más importantes de la administración pública, como uno de los protegidos de Buckingham: llegó a ser, en efecto, Gran Lord del Sello Privado, Gran Canciller de Inglaterra y barón de Verulam. Se casó, además, con un mujer muy rica, aunque no tardó en dilapidar su fortuna. Y, aun ocupando puestos tan altos y de tan gran responsabilidad, no tenía inconveniente en entregarse a la intriga y en incurrir en actos de la más burda venalidad. Esto hizo que atrajese sobre sí el descontento del pueblo y de los grandes, hasta que, al cabo, fué acusado judicialmente, viéndose su proceso ante el parlamento. Fué condenado a pagar una multa de 4,000 libras esterlinas y encarcelado en la Torre de Londres, su nombre fué borrado de la lista de los pares. Durante el proceso y su encarcelamiento, dió pruebas de una increíble debilidad de carácter.

No tardó, sin embargo, en ser excarcelado, dándose por anulado su proceso, gracias al odio todavía mayor que existía contra el rey y contra el ministerio de Buckingham, bajo cuyo gobierno había desempeñado aquellos cargos y por creérsele víctima de él, ya que tuvo la suerte de que el gobierno del duque cayese antes y de que su jefe se viese abandonado y perseguido por quienes, siendo gobernante, le secundaran. Fué, pues, esta circunstancia —la de que sus perseguidores se hiciesen odiar por su labor de gobernantes tanto como él— la que más que su propia inocencia contribuyó a atenuar un poco el desprecio y el odio concitados contra Bacon. Pero ya era tarde para que pudiese recobrar ni su propia estimación ni la estimación de los demás, perdidas para

siempre, una y otra, por su reprobable conducta anterior. Durante el resto de su vida no salió ya de la oscuridad y de la miseria, viéndose obligado a mendigar del rey algún socorro y dedicando el resto de sus días al cultivo de las ciencias, hasta que murió en el año 1626.[1]

El nombre de Bacon es ensalzado siempre como el del pensador que descubrió en la experiencia la verdadera fuente del conocimiento, y no puede negarse que es, en rigor, el guía y el representante más caracterizado de lo que en Inglaterra se llama filosofía, una filosofía a la que los ingleses no aciertan a sobreponerse. Parecen ser, en Europa, a la verdad, el pueblo que vive entregado por entero al entendimiento de la realidad, como los tenderos y los artesanos viven entregados, dentro del Estado, a cuanto se refiere a la materia, y lo que les guía y gobierna es el tomar como objeto de sus pensamientos la realidad y no la razón.

Bacon realizó, sin duda alguna, una obra muy meritoria al señalar cómo es necesario tener en cuenta los fenómenos naturales exteriores e interiores; pero su nombre aparece rodeado de mayor fama que la que sus méritos inmediatos permiten reconocerle. La época misma y la manera de razonar de los ingleses revelan la *tendencia general* a partir de hechos y a juzgar con arreglo a ellos; y como realmente fué Bacon quien proclamó esta dirección y como, además, hace falta siempre un guía y un fundador a quien poner al frente de una *manera*, se le coloca en este puesto, como si, en efecto, hubiese encauzado él el conocimiento por estos derroteros de la filosofía experimental.

Pero antes de él hubo muchos hombres cultos que hablaron y pensaron acerca de todo lo que tiene algún interés para el hombre, acerca de los negocios públicos, del ánimo, del corazón, de la naturaleza exterior, etc., es decir, acerca de la experiencia y del conocimiento del mundo, debidamente modelado por la reflexión, Bacon era también un hombre de mundo de gran cultura, un hombre que había vivido en brillantes situaciones y ocupado puestos muy altos en el Estado, que había manejado prácticamente la realidad, que había podido observar de cerca a los hombres, las circunstancias y las relaciones, actuando sobre ellas como suelen hacerlo los hombres de mundo cultos, reflexivos y, si se quiere, filosofantes.

Pasó también por el proceso de corrupción de los hombres que llegan a empuñar el timón del Estado. Con toda la corrupción de su carácter, era un hombre de espíritu y de gran sagacidad, indu-

[1] Buhle, *Geschichte der neuern Philosophie*, t. II, secc. 2, pp. 950-954; Brucker, *Hist. crit. phil.*, t. IV, parte 2, pp. 91-95.

dablemente, pero no poseía la capacidad necesaria para razonar con arreglo a pensamientos generales y a conceptos. No encontramos en él una consideración metódica y científica de los problemas, sino solamente los razonamientos exteriores propios de un hombre de mundo como Bacon era. El conocimiento del mundo lo poseía innegablemente en el más alto grado: "Una rica imaginación, un poderoso ingenio y una penetrante sabiduría, de la que hace gala en lo tocante a ese objeto, el más interesante de todos los objetos, a que llamamos *mundo*. Esta última era, a nuestro juicio, la cualidad más característica de Bacon. Había estudiado mucho más los *hombres* que las *cosas*, conocía mucho mejor los errores de los filósofos que los errores de la filosofía. En realidad, no sentía la menor afición por los *razonamientos abstractos*", y lo cierto es que lo que más brilla por su ausencia en este pensador es justo todo lo que es propio y peculiar de la verdadera filosofía.

"Sus obras están llenas, sin embargo, de las más finas y sagaces observaciones, aunque por lo general es necesario desplegar un pequeño esfuerzo de razón para penetrar en su sabiduría." Por eso se le cree, no pocas veces, por su palabra. "Emite casi siempre sus juicios *ex cathedra*; y cuando intenta explicarlos, recurre más bien a metáforas, a ilustraciones y a agudas comparaciones que a una argumentación directa y adecuada. El *razonamiento general* es una de las condiciones esenciales de toda filosofía; pues bien, la ausencia de esta cualidad es sorprendente en las obras de Bacon." [2]

Sus obras de carácter práctico son especialmente interesantes; pero en vano buscaremos en ellas esas grandes y profundas miradas que esperamos encontrar en tan famoso pensador. Lo mismo que en su carrera pública había procedido siempre prácticamente, guiado por un criterio de utilidad, también ahora, al término de aquella carrera administrativa, se entrega a la actividad científica de un modo práctico, tratando y estudiando las ciencias con arreglo a la experiencia y a la visión concretas. Limítase a examinar el presente y a hacer consideraciones en torno a él, a poner de relieve y dejar prevalecer los fenómenos de la realidad; contempla con los ojos bien abiertos lo existente, concentrando en ello la mirada como en lo primordial y honrando y reconociendo, por encima de todo, esta manera de ver el mundo. Es el despertar de una gran confianza de la razón en sí misma y en la naturaleza; la razón se proyecta, en actitud pensante, sobre la naturaleza misma, segura de encontrar en ella la verdad, pues no en vano se trata de dos elementos armónicos.

[2] *The Quarterly Review*, vol. XVI, abril, 1817, p. 53.

Bacon, al mismo tiempo, considera metódicamente las ciencias; no alega simplemente opiniones y sentimientos, no se limita a expresarse sentenciosamente acerca de las ciencias como podría hacerlo un gran señor, sino que procura entrar en el detalle y establece un *método* en lo tocante al conocimiento científico. Y es en realidad este aspecto metódico de sus consideraciones lo único que hace de Bacon una figura relevante y digna de figurar en la historia de las ciencias y de la filosofía; este principio del conocimiento metódico fué, al mismo tiempo, el que le valió la gran influencia que llegó a tener en su época, haciendo que las gentes se fijasen en los defectos de que las ciencias adolecían, tanto en cuanto a su método como en cuanto a su contenido. Los principios generales en cuanto al modo de proceder en la filosofía de la experiencia fueron establecidos por él.

El espíritu de la filosofía baconiana se cifra en admitir la experiencia como la única y la verdadera fuente del conocimiento, ordenando además el pensamiento en torno a ello. El saber nacido de la experiencia se enfrenta al saber emanado del concepto especulativo, y hasta podríamos abultar la contraposición diciendo que el saber nacido del concepto se avergüenza del conocimiento basado en la experiencia, en tanto que éste, a su vez, se siente muy por encima de la ciencia conceptual.

Podríamos decir de Bacon lo que Cicerón dice de Sócrates: que hizo descender la filosofía a las cosas temporales, a las casas de los hombres (v. t. II, p. 43). En este sentido, el conocimiento nacido del concepto absoluto podía darse aires de grandeza con respecto a este otro; sin embargo, la idea necesita que la particularidad del contenido sea desarrollada. Un aspecto esencial es el concepto, pero no es menos esencial la finitud del mismo en cuanto tal. El espíritu se reviste de presente, de existencia exterior; conocer esta existencia, conocer la esencia universal tal y como es, conocer el universo sensible, conocerse en él, es decir, dentro de los fenómenos sensibles que lo forman: tal es uno de los lados del problema. Pero hay otro: el que se refiere a la idea. Es necesario que la abstracción en y para sí se determine, se particularice. La idea es concreta, se determina de suyo, tiene evolución; y el conocer perfecto es siempre un conocer evolucionado. Un conocer condicionado sólo tiene, en relación con la idea, el sentido de que el despliegue de la evolución no se halla aún tan avanzado. Pero esta evolución es la que interesa, y para penetrar en ella y en esta determinación de lo particular partiendo de la idea, para que se desarrolle el conocimiento del universo, de la naturaleza, es necesario el conocimiento de lo particular. Esta parti-

cularidad debe desarrollarse por sí misma; es necesario conocer la naturaleza empírica, la física y la del hombre mismo. Y no cabe duda de que la época moderna tiene el gran mérito de haber estimulado o creado este conocimiento, pues lo que los antiguos sabían y decían acerca de esto no puede ser más pobre.

El empirismo no consiste simplemente en observar, en escuchar, en tocar, etc., en percibir lo particular, sino que tiende esencialmente a formar, a base de ello, géneros, a encontrar lo general, a descubrir leyes. Pues bien, al proceder así, al descubrir las leyes y lo general, se encuentra con el concepto en su terreno propio, crea algo que pertenece ya al campo de la idea: prepara, por tanto, la materia empírica para el concepto, de modo que éste pueda recibirla así elaborada.

Es cierto que cuando se trata de una ciencia acabada, la idea debe partir de sí misma, pues la ciencia como tal no puede arrancar nunca de lo empírico. Pero, para que la ciencia llegue a existir, hace falta el tránsito de lo individual y lo particular a lo general, una actividad que se proyecte sobre la materia empírica dada y reaccione contra ella y la transforme. El postulado del conocimiento *a priori*, como si la idea construyese a partir de sí misma, sólo es por tanto un reconstruir, ni más ni menos que la sensibilidad lo hace en la religión en general. Sin el desarrollo de las ciencias de la experiencia jamás habría podido la filosofía llegar más allá de donde había llegado entre los antiguos. La totalidad de la idea de por sí es la ciencia acabada; lo otro es el comienzo, la marcha de su nacimiento. Esta marcha del nacimiento de la ciencia es algo distinto de su marcha de por sí, cuando es algo terminado, como la marcha de la historia de la filosofía y la marcha de la filosofía misma.

En toda ciencia se parte de principios, los cuales son, al comienzo, resultado de lo particular; pero, una vez terminada la ciencia, se parte de ella. Así sucede también en la filosofía; el desarrollo del lado empírico era, pues, una condición esencial de la idea, para que ésta pudiese llegar a su evolución y a su determinación. Para que pudiese existir, por ejemplo, la historia de la filosofía de los tiempos modernos era necesario que existiese, entre otras cosas, la historia de la filosofía en general, la trayectoria de la filosofía a lo largo de tantos miles de años; el espíritu hubo de recorrer este largo camino para estar en condiciones de poder producir aquella filosofía. En la conciencia, adopta la posición de rechazar o destruir este largo puente que hay detrás de ella, como si se desenvolviese libremente en su éter, sin encontrar la menor resistencia dentro de este medio; pero otra cosa muy distinta es

obtener este éter y este desenvolvimiento en él. No debemos perder de vista, en modo alguno, que la filosofía jamás habría llegado a existir sin esta trayectoria anterior; pues el espíritu es esencialmente la elaboración como de algo distinto.

1. Bacon hízose famoso con dos obras. Su mérito principal consiste, *primeramente*, en haber construído en su obra *De augmentis scientiarum* una *enciclopedia sistemática de las ciencias*, intento este que necesariamente tenía que causar gran sensación entre las gentes de su tiempo. No deja de tener su importancia, y grande, el tener ante la vista este panorama sistemático, ordenado, del conjunto de las ciencias, en que nadie, hasta entonces, había pensado.

Esta enciclopedia ofrece una *clasificación* general de las ciencias; los principios en que se basa la clasificación aparecen ordenados con arreglo a las diferencias existentes entre las facultades espirituales. Bacon clasifica las ciencias con arreglo a las facultades de la *memoria*, de la *fantasía* y de la *razón*, distinguiendo estas tres clases de materias: 1) materias de la memoria, 2) materias de la fantasía, y 3) materias de la razón. En la categoría de la memoria incluye, principalmente, la *historia*, en la de la fantasía la *poesía* y el *arte* en general, y en la de la razón, por último, la *filosofía*.[3]

Estas divisiones, siguiendo el método favorito de la época, se subdividen a su vez, lo que le permite a Bacon incluir en su clasificación todas las demás ciencias, pero hay que reconocer que sus resultados distan mucho de ser satisfactorios. Forman parte de la historia, según él, las obras de Dios, o sean la historia sagrada, la profética y la eclesiástica; las obras de los hombres, que incluyen la historia en general y la historia de la literatura; las obras de la naturaleza, etc.[4]

Luego, Bacon va recorriendo todos estos temas a la manera de su tiempo, siendo uno de los aspectos fundamentales de su modo de proceder el recurrir, para hacer plausibles sus afirmaciones, a ejemplos tomados de la Biblia. En la *Cosmetica*, al hablar de los afeites, dice: "Es, en verdad, extraño que las leyes civiles y eclesiásticas hayan tardado tanto tiempo en prestar atención a esos malos hábitos de los cosméticos; en la Biblia leemos que Jezabel usaba afeites, pero no así Ester ni Judit".[5] Y cuando habla de

[3] Bacon, *De augmentis scientiarum*, II, cap. 1 (Lugd. Batavor. 1652), pp. 108-110 (*Operum omnium*, pp. 43 s., Leipzig, 1694).

[4] *Ibid.*, cap. 2, p. 111 (*Operum*, p. 44); cap. 4, pp. 123 s. (p. 49); cap. 11, pp. 145-147 (pp. 57-58).

[5] Bacon, *De augmentis scientiarum*, IV, cap. 2, pp. 294 s. (p. 213).

reyes, pontífices, etc., tiene que traer a colación a Salomón, Ahab y otros personajes bíblicos. Así como, por aquel entonces, seguían prevaleciendo en las leyes civiles, por ejemplo en lo tocante al matrimonio, las leyes judaicas, en la filosofía ocurría otro tanto o algo parecido. En esta obra encontramos también cosas de teología e incluso de magia. Trátase de una metodología general del conocimiento y de las ciencias.

Pero, en realidad, la clasificación de las ciencias es lo menos importante en la obra *De augmentis scientiarum*. Lo que da su valor a esta obra y le asegura el éxito es la crítica y la profusión de observaciones instructivas, cosa que tanto se echaba de menos por aquel entonces en los diversos géneros de conocimientos y disciplinas, sobre todo en lo tocante al problema de saber hasta qué punto debía considerarse vicioso e ineficaz el método que venía empleándose y en el que los conceptos escolástico-aristotélicos eran urdidos por el entendimiento como si se tratase de realidades. Estas clasificaciones siguen estando todavía hoy, lo mismo que entre los escolásticos y los antiguos, de moda en aquellas ciencias en que es desconocida la naturaleza del saber. Se echa por delante el concepto de la ciencia y se parte luego, en relación con este concepto, de un principio de clasificación ajeno a él, como hace Bacon al tomar como base de la suya la división entre memoria, fantasía y razón, ya que la verdadera división consiste siempre en que el concepto mismo se desdoble, se clasifique por sí mismo. El saber lleva implícito evidentemente el momento de la conciencia de sí, y la conciencia de sí real lleva en sí los momentos de la memoria, la fantasía y la razón. Pero esta clasificación no puede sacarse, en modo alguno, del concepto mismo de la conciencia de sí, sino que, para encontrarla, hay que recurrir necesariamente a la experiencia, que es la que nos revela estas facultades del espíritu.

2. El *segundo* aspecto que caracteriza la filosofía de Bacon es que, en su segunda obra, en su *Organon*, trata de desarrollar prolijamente un nuevo *método* acerca del saber; y es esto precisamente lo que con mayor frecuencia se invoca, todavía hoy, en apoyo de su fama. Bacon se manifiesta polémicamente en contra del método escolástico hasta entonces imperante y que consistía en saber deduciendo, es decir, contra las formas silogísticas. Llama a este método *anticipationes naturae*, pues consiste, nos dice, en arrancar de supuestos, definiciones y conceptos hipotéticos, es decir, de abstracciones escolásticas y en seguir razonando a partir de ahí, sin fijarse para nada en lo que sucede en la realidad. Para hablarnos de Dios y de su radio de acción en el universo, de los

diablos, etc., se recurre a pasajes de la Biblia (por ejemplo, al que habla de que "el sol se detuvo"), extrayéndose de ellos ciertas tesis metafísicas en torno a las cuales se sigue argumentando.

Contra este método apriorístico va dirigida la polémica baconiana; frente a estas anticipaciones de la naturaleza, Bacon señala la necesidad de explicar, de interpretar lo que la naturaleza nos enseña.[6] "Lo que se busca, se encuentra y se juzga por medio de una y la misma actividad del espíritu —nos dice Bacon—, pues este conocimiento no se obtiene por *mediación* de nada, sino de un modo *inmediato,* y casi del mismo modo como lo hacen los sentidos. En efecto, éstos captan en sus objetos originarios la forma del objeto y, al mismo tiempo, asienten a la verdad del mismo."[7] Bacon rechaza, de un modo general, el método de la deducción. En realidad, tampoco esta deducción aristotélica es ni un conocimiento por sí mismo ni un conocimiento en cuanto a su contenido, sino que necesita para su funcionamiento de un algo general y extraño a ella, que le sirva de base; por eso mismo el movimiento es, en cuanto a su forma, algo contingente. El contenido, aquí, no guarda unidad con la forma; esta forma es por tanto contingente en sí misma, en cuanto que, considerada por sí misma, representa un movimiento progresivo sobre un contenido extraño. La premisa mayor del silogismo es un contenido que es para sí; la menor no es un contenido por sí, sino que revierte hacia el infinito, es decir, no tiene la forma en sí misma; la forma no es el contenido. En la deducción cabría siempre llegar, por las mismas razones exactamente, al resultado opuesto, ya que a esta forma le es indiferente cuál sea el contenido para el cual se la tome como base. "La dialéctica en nada ayuda al descubrimiento de las artes; muchas artes han sido descubiertas por obra del azar."[8]

Contra este método deductivo polemiza calurosamente Bacon, pero no contra el método en general, es decir, no contra el concepto del mismo (concepto que Bacon no posee), sino contra el modo como se manejaba, contra aquella clase de deducciones escolásticas que procedían tomando como base un contenido hipotético. Y sostiene enérgicamente que debe tomarse como base el contenido de la experiencia y proceder con arreglo al método *inductivo,* es decir, basándose en las observaciones de la naturaleza y en la experimentación; señala además aquellos objetos cuya investigación tiene una importancia primordial para el interés de

[6] Bacon, *Novum Organon,* I, aphor. 11-34, pp. 280-282 *(Operum).*
[7] Bacon, *De augmentis scientiarum,* V, cap. 4, p. 358 (p. 137).
[8] Bacon, *De augmentis scientiarum,* V, cap. 2, pp. 320 *s.* (pp. 122 *s.*).

la sociedad humana, etc. Partiendo de aquí, se llega a las *conclusiones basadas en la inducción y en la analogía.*[9]

En realidad, aunque no lo supiese ni se diese cuenta de ello, Bacon empujaba hacia esta confusión en cuanto al contenido. Pues, aunque en rigor rechazase la deducción de un modo general y sólo admitiese las conclusiones inductivas, no cabe duda de que él mismo incurre, inconscientemente, en deducciones. En parte, todos aquellos héroes de la experiencia que siguiendo a Bacon han puesto en práctica sus postulados y que creen llegar al conocimiento puro de la cosa por la vía de la observación, el experimento y la experiencia, lo que hacen es proceder sin ninguna clase de conclusiones ni conceptos, comprendiendo y concluyendo tanto peor cuanto más creen no tener nada que ver con los conceptos, y, además, no se remontan nunca del plano de la inducción hasta el conocimiento inmanente y verdadero. Por tanto, cuando Bacon contrapone la inducción al silogismo formula una contraposición puramente formal; toda inducción es, al mismo tiempo, una deducción, cosa que ya sabía también Aristóteles. En efecto, si de una cantidad de cosas se deriva un algo general, la primera proposición será: Estos cuerpos tienen estas cualidades; la segunda: Todos estos cuerpos forman parte de una clase; y, por tanto, la tercera: Esta clase de cuerpos tiene estas cualidades. Lo que es una deducción perfecta. La inducción tiene siempre el sentido de que se parte de observaciones y se realizan experimentos, ateniéndose a la experiencia y derivando de ella las determinaciones generales.

Ya hemos señalado cuán importante es encauzar el presente hacia el contenido, en cuanto contenido de la realidad; pues lo racional debe poseer una verdad objetiva. La conciliación del espíritu con el mundo, la transfiguración de la naturaleza y de toda la realidad, no deben proyectarse sobre el más allá ni sobre el futuro, sino realizarse aquí y ahora. Este momento del ahora y el aquí es el que se revela así, en general, a la conciencia de sí. Pero las experiencias, los experimentos, las observaciones no saben lo que en realidad hacen, no saben que el único interés que se toman por las cosas es precisamente la certeza inconsciente interior de la razón de encontrarse en la realidad misma; y las observaciones y los experimentos tienden, en efecto, cuando están certeramente orientados, a la conclusión de que lo único objetivo es el concepto. A los experimentos se les escapa de entre las manos lo particular sensible y se convierte en algo general; el ejemplo más conocido es el

[9] Bacon, *Novum Organon,* I, aphor. 105, p. 313; *De augmentis scientiarum,* V, cap. 2, pp. 326 *s.* (pp. 124 *s.*).

de la electricidad positiva y negativa, en cuanto que es eso: positiva y negativa.

El otro defecto formal en que incurren todos los empíricos consiste en creer que se atienen exclusivamente a la experiencia; no se dan cuenta de que, al asimilarse estas percepciones, entran ya en el campo de la metafísica. El hombre nunca permanece, ni puede permanecer aunque quiera, en el campo de lo particular. Busca siempre lo general, y lo general son siempre los pensamientos, aunque éstos no sean conceptos. La forma de pensamiento más caracterizada es la de la fuerza; se habla, así, de la fuerza eléctrica, de la fuerza mecánica, de la fuerza magnética, de la fuerza de la gravedad. Pues bien, la fuerza es algo general, no perceptible; los empíricos se entregan a estas determinaciones sin el menor atisbo de crítica, de un modo inconsciente.

3. Finalmente, Bacon indica los *temas* de que debe ocuparse preferentemente la filosofía. Estos temas contrastan notablemente con lo que es posible extraer de la observación y la experiencia. "En el esbozo general que Bacon traza de lo que debe ser preferentemente objeto de la investigación filosófica figuran los siguientes temas —procuramos destacar aquí aquellos en los que insiste especialmente en sus obras—: la prolongación de la vida, el rejuvenecimiento hasta cierto grado, la retardación de la vejez, la transformación de la estatura del hombre, la modificación de los rasgos fisonómicos, la transformación de unos cuerpos en otros, la creación de nuevas especies, el poder sobre la atmósfera que permita provocar tormentas, un mayor placer de los sentidos."

Se detiene también a estudiar estos problemas y llama la atención hacia ellos y hacia la posibilidad de encontrar los medios necesarios para resolverlos o para impulsar su solución. "Se lamenta de que esta clase de investigaciones hayan sido abandonadas por aquellos a quienes llama *ignavi regionum exploratores*. Y en su *Historia natural* ofrece recetas en toda forma para fabricar oro y realizar muchos milagros." [10]

Como vemos, Bacon no se sitúa aún, ni mucho menos, en el punto de vista racional de la investigación de la naturaleza, sino que se deja llevar todavía por las más burdas supersticiones, por una falsa magia, etc. Todo esto aparece expuesto, en conjunto, de un modo intelectivo, con lo cual se mantiene dentro del marco de las ideas de su tiempo. "La transformación de la plata, del mercurio o de cualquier otro metal en oro es algo difícil de creer. Sin embargo, quien comprenda la naturaleza del peso, del color,

[10] *The Quarterly Review*, vol. XVI, abril, 1817, pp. 50 *s.*; cfr. Bacon, *Silva silvarum sive historia naturalis*, cent. IV, sect. 326 *s.* (*Operum*, pp. 822 *s.*).

de la maleabilidad, de la fijeza y la volatilidad, y conozca las primeras simientes de los metales y de sus medios de precipitación, probablemente podrá llegar a producir oro al cabo de muchos y muy ingeniosos esfuerzos, aunque no, ciertamente, empleando para ello un par de gotas de elixir. Del mismo modo, quien conozca la naturaleza de la desecación, de la asimilación y del proceso de nutrición podrá, por medio de baños, de un régimen dietético, etc., alargar su vida o restaurar en su organismo, hasta cierto grado, el vigor de la juventud." [11] Como se ve, estas afirmaciones no son tan descabelladas como a primera vista pudiera parecer. A propósito de la *medicina*, habla, entre otras cosas, del *reblandecimiento (malacissatio per exterius)*,[12] etc.

Uno de los rasgos fundamentales de su pensamiento en lo tocante a lo formal de la investigación es el que se trasluce en estas palabras: "La *filosofía de la naturaleza* se divide en dos partes: la primera consiste en la investigación de las causas; la segunda, en la producción de los efectos. Entre las causas que deben ser investigadas distingue de una parte la causa final y la causa formal y, de otra parte, la causa material y la causa eficiente; aquéllas pertenecen al campo de la metafísica, éstas al campo de la física. La física es, para él, una rama de la filosofía, muy inferior a la primera por su rango y su importancia. La finalidad que su *Organon* se propone es estimular la investigación de la metafísica." [13] Él mismo dice: "Se afirma con razón que saber la verdad es conocer las causas; y no se equivocan quienes señalan cuatro causas: la materia, la forma, la causa eficiente y la causa final." [14]

Una determinación fundamental, en este sentido, es que Bacon se declara contrario a la consideración teleológica de la naturaleza, a la investigación de ésta con arreglo a *causas finales*. "Es inútil investigar las causas finales; esta investigación es incluso perjudicial para las ciencias y sólo tiene interés en el campo de la moral." [15] Por tanto, lo fundamental para Bacon es la investigación en torno a las *causae efficientes*. A la investigación de las causas finales pertenecen, por ejemplo, afirmaciones de esta clase: "las pestañas sirven para proteger los ojos; los animales tienen la piel dura y espesa para defenderse contra el calor y el frío; las hojas de

[11] Bacon, *De augmentis scientiarum*, III, cap. 5, pp. 245 s. (p. 95).

[12] Bacon, *De augmentis scientiarum*, IV, cap. 2, p. 293 (p. 112).

[13] *The Quarterly Review*, vol. XVI, abril, 1817, pp. 51 s.; cfr. Bacon, *De augmentis scientiarum*, III, caps. 3-4, pp. 200-206 (pp. 78-80).

[14] Bacon, *Novum Organon*, II, aphor. 2.

[15] Bacon, *Novum Organon*, II, aphor. 2; cfr. *The Quarterly Review*, vol. XVI, abril, 1817, p. 52.

los árboles sirven para que el sol y el viento no echen a perder los frutos";[16] la cabeza está cubierta de cabello para protegerla del calor; el trueno y el rayo son un castigo de Dios o sirven para fecundar la tierra; los lirones caen en un sueño invernal porque no encuentran nada que comer; el caracol tiene concha para resguardarse contra los posibles ataques; la abeja está dotada de aguijón.

Según Bacon, existen innumerables desarrollos y variantes de esta falsa concepción. Se destaca el aspecto externo y negativo del uso y trata de explicarse también la ausencia de esta adecuación a un fin: así, por ejemplo, podría decirse que si el sol y la luna brillasen siempre, la policía ahorraría mucho dinero, con el que se podría comer y beber meses enteros. Bacon está en lo cierto al oponerse a esta investigación basada en causas finales, cuando se trata de finalidades puramente externas, y el propio Kant distingue, con mucha razón, esas finalidades externas de las internas.

En realidad, frente al fin puramente externo podríamos decir que el fin interior es el concepto mismo de la cosa, como ya tuvimos ocasión de ver al tratar de la doctrina de Aristóteles (t. II, pp. 272-278). La finalidad interior en que se basa todo lo orgánico es, indudablemente, la que hace que los miembros guarden también entre sí una relación de finalidad exterior; pero los fines, en cuanto externos, son heterogéneos con respecto a esto, no guardan ninguna conexión con el objeto que se investiga. En general, el concepto de la naturaleza no reside en ella misma, de tal modo que el fin estuviese en ella, sino que el concepto, en cuanto finalidad, es algo ajeno a ella.

La naturaleza no lleva en sí misma el fin, de tal modo que tengamos que respetarla, al modo como respetamos o debemos respetar al hombre por llevar el fin en sí mismo. Incluso el hombre individual, en cuanto tal individuo, sólo tiene por qué ser respetado por el individuo como tal, no por la generalidad de los hombres. Quien actúa en nombre de la colectividad, del Estado, un general por ejemplo, en caso de guerra, no tiene por qué respetar al individuo como tal, sino que éste, aun siendo un fin en sí, es para estos efectos un fin puramente relativo. Es este fin en sí, no como algo exclusivo y contrapuesto a todo lo demás, sino solamente en cuanto su esencia es el concepto general. El fin del animal en sí, como el de cualquier individuo, es *su* propia conservación; pero su verdadero fin en sí es la especie. El conser-

[16] Bacon, *De augmentis scientiarum*, III, cap. 4, p. 237 (p. 92).

varse no es tampoco lo fundamental, sino que la propia conservación de su individualidad es lo contrario precisamente, es el levantamiento de sí mismo como individuo y la producción de la especie.

Ahora bien, Bacon distingue entre el principio general y la *causa eficiente*, y ésta es justo la razón de que desplace la investigación con arreglo a fines del campo de la física al de la metafísica, o de que no reconozca el concepto como algo general en la naturaleza, sino solamente en cuanto necesidad, es decir, como algo general que se presenta bajo el aspecto de la contraposición entre sus momentos, sin mantenerlos vinculados en unidad; dicho en otras palabras, sólo admite el conocimiento y la comprensión de algo determinado partiendo de otro algo determinado, y así hasta el infinito, pero no los de ambos partiendo de su concepto. De este modo, Bacon generaliza la investigación en torno a la causa eficiente y afirma que la física sólo puede investigar así, aunque reconoce que ambas clases de investigación pueden coexistir.[17]

Llegó a alcanzar gran influencia con este punto de vista; y, en la medida en que contrarrestó con él aquella superstición huérfana de todo pensamiento que en los pueblos germánicos dejaba atrás, por su horror y absurdidad, a la del mundo antiguo, hay que reconocer a Bacon, en este sentido, el mismo mérito que reconocíamos a la filosofía epicúrea contra los supersticiosos estoicos y la superstición en general, que consiste en convertir en causa a un ser imaginario cualquiera (a un más allá que se quiere hacer existir incluso de un modo sensible y actuar como causa) o en hacer que actúen la una sobre la otra dos cosas sensibles que no guardan entre sí la menor relación. Es cierto que esta polémica sostenida por Bacon contra los espectros, la astrología, la magia, etc.,[18] no puede ser considerada como filosofía, como sus otros pensamientos, pero sí hay que reconocer el mérito que tiene desde el punto de vista general de la cultura.

Asimismo aconseja Bacon que se dirija la atención sobre las *causas formales*, sobre las *formas* de las cosas, con el fin de llegar a conocerlas.[19] "Pero es difícil llegar a saber qué es lo que él entiende por causas formales; Bacon no dice en ninguna parte claramente lo que estas formas sean."[20] Podría pensarse que entiende por ello las determinabilidades inmanentes de las cosas, las

[17] Bacon, *De augmentis scientiarum*, III, cap. 4, p. 219 (p. 92).

[18] Bacon, *De augmentis scientiarum*, I, p. 46 (p. 19); III, cap. 4, pp. 211-213 (pp. 82 *s.*); *Novum Organon*, I, aphor. 85, p. 304.

[19] Bacon, *De augmentis scientiarum*, III, cap. 4, pp. 231-234 (pp. 89 *s.*).

[20] *The Quarterly Review*, vol. XVI, abril, 1817, p. 52.

leyes de la naturaleza; en realidad, las formas no son otra cosa que las determinaciones generales, los géneros, etc.[21] Dice Bacon: "La investigación de la forma se reputa imposible. La causa eficiente y la *causa material*, tal y como se las concibe e investiga ordinariamente, es decir, prescindiendo del proceso oculto de la forma, son puramente superficiales y no reportan la menor utilidad a la ciencia verdadera y real. Aunque en la naturaleza no existen más cosas verdaderas que los cuerpos individuales, que producen actos puramente individuales conforme a una ley, en la ciencia hay que considerar como lo fundamental esta ley misma y la investigación, el descubrimiento y la interpretación de ella, tanto desde el punto de vista del saber como desde el punto de vista de la actividad. Son los artículos de esta ley los que llamamos formas. La investigación de las formas, que son eternas e inmutables, constituye el objeto de la metafísica. Quien conozca las formas, abarcará la *unidad de la naturaleza en la materia, por muy heterogénea que ésta parezca ser.*" [22]

Bacon desarrolla muy prolijamente este pensamiento y aduce a este propósito muchos ejemplos, entre otros el del *calor*. "El espíritu debe elevarse de las diferencias a los géneros. El calor del sol y el calor del fuego son heterogéneos. Observamos que el calor del sol hace madurar las uvas. Pero para ver si el calor solar es un calor específico observamos además otras clases de calor, y así nos damos cuenta de que también el calor del granero hace madurar las uvas; de este modo, llegamos a la conclusión de que el calor del sol no es un calor específico." [23]

"La física —dice Bacon— nos lleva por senderos estrechos y ásperos, imitando los caminos de la naturaleza usual. Pero, quien comprenda una *forma* conocerá la última posibilidad de *superinducir* esta naturaleza a toda clase de objetos —es decir, según él mismo lo explica—, de introducir la naturaleza del oro en la de la plata", o sea de convertir la plata en oro, "y de obrar todos esos milagros de que se jactan los alquimistas. El error de éstos consiste, simplemente, en creer que conseguirán esto recurriendo a medios fabulosos y fantásticos"; no hay más que un medio real para lograrlo, y es conocer aquellas formas. "Las causas formales y las reglas lógicas para llegar a conocerlas forman el objeto de la

[21] Bacon, *Novum Organon*, II, aphor. 17, pp. 345 *s.*

[22] Bacon, *Novum Organon*, II, aphor. 2, pp. 325 *s.* (Tennemann, t. X, pp. 35 *s.*); I, aphor. 51, p. 286; II, aphor. 9; aphor. 3, p. 326.

[23] Bacon, *Novum Organon*, II, aphor. 35, p. 366.

Instauratio magna y del *Novum Organon.*"[24] Son reglas buenas, pero no para alcanzar tales fines.

Esto era lo que había que decir acerca de Bacon. Cuando estudiemos la filosofía de Locke, tendremos ocasión de referirnos de nuevo a este método empírico de los ingleses.

B) JACOB BÖHME

Pasemos ahora del lord-canciller inglés, caudillo máximo de esta filosofía puramente externa, basada en los sentidos, al *philosophus teutonicus*, como se le llama, al zapatero alemán de Lusacia, de quien no tenemos ciertamente por qué sentirnos avergonzados. En realidad, es ésta la primera figura en quien la filosofía alemana se manifiesta con su carácter propio y peculiar. Böhme representa justo el extremo opuesto al de Bacon y se le aplica también el nombre de *teosophus teutonicus*, pues no en vano la *philosophia teutonica* era conocida, antes de recibir este nombre, con el de misticismo.[25]

Este Jacob Böhme había caído en el olvido desde hacía mucho tiempo y pasaba por ser, cuando de él se hablaba, un pietista fanático y soñador; su público fué reduciéndose por obra, sobre todo, de la Ilustración. Leibniz le tenía todavía en alta estima; pero es sobre todo en estos últimos tiempos cuando vuelve a reconocerse toda su profundidad y a enaltecerse la obra de este pensador. No cabe duda de que no era merecedor de aquel desprecio en que se le llegó a tener, pero tampoco creemos que merezca tantos honores como se le han querido tributar.

Calificarlo de soñador no es decir nada, pues el mismo calificativo y con la misma razón podría aplicarse a cualquier filósofo, incluso a un Epicuro y a un Bacon, ya que también éstos opinaban que el hombre debía buscar su verdad en algo que no fuese simplemente el comer y el beber, en la vida cotidiana del ejercicio de su profesión, del comercio o de cualquiera otra actividad gremial u oficial. Por lo que se refiere a los honores que a Böhme se le han dispensado, creemos que se deben especialmente a su forma de intuición y de sentimiento; ya que la intuición y el sentimiento interior, la oración y el anhelo, los pensamientos figurados, las alegorías y otras cosas por el estilo son consideradas, a veces, como la forma esencial de la filosofía. Sin embargo, sólo en el concepto,

[24] *The Quarterly Review*, vol. XVI, abril, 1817, p. 52; cfr. Bacon, *De augmentis scientiarum*, III, cap. 4, p. 236 (p. 91).

[25] *Jacob Böhme's Leben und Schriften* ["Vida y obras de Jacob Böhme"] (en *Werke*, Hamburgo, 1715), núm. I, § 18, pp. 11 *s.*; núm. V, § 2, p. 54 y la p. del título; núm. I, § 57, pp. 27 *s.*

en el pensamiento, puede encontrar su verdad la filosofía y expresarse lo absoluto, sólo en ello *es* como es en sí. Desde este punto de vista, hay que reconocer que Böhme, como filósofo, es un perfecto bárbaro; trátase, sin embargo, de un hombre que, con toda su tosquedad de exposición, posee un corazón concreto y profundo. Lo malo es que por no tener un método ni seguir un orden resulta difícil llegar a formarse una idea clara de su filosofía.

Jacob Böhme nació el año 1575 en la aldea de Alt-Seidenberg, cerca de Görlitz, en la Alta Lusacia; era hijo de padres muy pobres y fué pastor de niño. Se educó en la religión luterana, a la que se mantuvo fiel a lo largo de toda su vida. La *biografía* que acompaña a la edición de sus obras fué compuesta por un sacerdote que le conocía personalmente y que tomó como base para ella un relato del propio Böhme. Entre las muchas cosas que en ella se cuentan, se nos dice cómo llegó a un conocimiento profundo a través de una serie de emociones; ya siendo pastor y guardando el ganado, tuvo, según él mismo relata, varias apariciones milagrosas. La primera de ellas la tuvo entre una maleza, donde vió una gruta y un barreño lleno de dinero. Atemorizado por el brillo del oro, sintió que se despertaba interiormente de un turbio torpor, que desde entonces ya no volvió a sentir. Posteriormente, entró de aprendiz con un zapatero.

Lo que más contribuyó a "despertar su interior fueron probablemente las palabras del Evangelio (San Lucas 11, 13); 'Vuestro Padre celestial dará el Espíritu Santo a los que lo pidieren de Él'; ansioso de llegar a conocer la verdad y llevado del candor de su espíritu, no cesaba de rezar devotamente, de buscar y de llamar, hasta que, trabajando como zapatero ambulante con su maestro, por la luz del Padre en el Hijo, iluminado por el Espíritu, se sintió transportado al sagrado sábado y al esplendoroso sosiego de las almas, viéndose, por tanto, cumplida su súplica, pues (según su propia confesión), alumbrado por la luz divina, pasó siete días enteros contemplando a Dios, en estado de gozoso arrobamiento."

El maestro zapatero lo despidió, diciendo que no podía tener consigo "semejante profeta casero". Posteriormente vivió en Görlitz; en 1594 había alcanzado ya el grado de maestro en su gremio y estaba casado. Más tarde, "anno 1600, a los veinticinco de edad", volvió a gozar de la luz divina, en una segunda contemplación extática. Él mismo nos cuenta que vió en el cuarto una vasija de cinc reluciente de limpia y que "la grata contemplación del resplandor jovial y amable" del metal le traspuso (en un estado contemplativo y de arrobamiento) "al centro de la naturaleza recóndita" y lo condujo ante la luz del divino Ser. "Salió a la puerta

de su casa para ver si, respirando el aire fresco, se le quitaba de la cabeza aquella fantasía, a pesar de lo cual siguió contemplando aquella divina luz, cada vez más clara y más brillante, de tal modo que, por medio de los trazos y figuras que veía, de sus contornos y colores, le parecía penetrar en el corazón de todas las criaturas y en lo más íntimo de la naturaleza (en su libro *De signatura rerum* se aclara y contiene bastante bien esta impresión grabada en él); y así, sintiéndose lleno de gozo, dió gracias a Dios y se entró de nuevo, tranquilo y sosegado, en su casa." Más tarde, escribió varias obras. Ejerció su oficio de zapatero en Görlitz, sin llegar a abandonarlo nunca, y murió de maestro de su gremio en el año 1624.[26]

Sus *obras* son muy solicitadas por los holandeses, razón por la cual la mayoría de sus ediciones aparecieron en Amsterdam, habiendo sido reimpresas en Hamburgo. Su primer escrito es la *Aurora*, al que siguen muchos otros; el titulado *De los tres principios* y otro que lleva por título *De la triple vida del hombre* figuran entre los más notables. Böhme era un lector infatigable de la Biblia. No sabemos de otras lecturas suyas. Pero gran cantidad de pasajes de sus obras revelan que leía mucho, principalmente, sin duda alguna, obras de mística, de teosofía y de alquimia, entre las que podemos estar seguros de que figurarían las de Teofrasto *Paracelso* Bombast von Hohenheim, filósofo de parecido calibre, aunque más confuso que Böhme y sin la profundidad de espíritu de éste. Böhme fué perseguido repetidas veces por los eclesiásticos, pero no llegó a despertar nunca en Alemania tanta sensación como en Holanda y en Inglaterra, donde sus obras han sido editadas en diversas ocasiones.[27] La lectura de las obras de este pensador nos produce una sensación extraña, y es necesario estar muy familiarizado con sus ideas para desentrañar la verdad de entre esta maraña extraordinariamente confusa.

El contenido de la *filosofía* de Jacob Böhme es auténticamente alemán; lo que lo caracteriza y hace interesante es aquel principio protestante ya señalado que consiste en situar el mundo intelectual dentro del propio ánimo y en contemplar, saber y sentir en la conciencia de sí lo que hasta entonces se situaba en el más allá. Esto hace que la idea general de Böhme se revele, de una parte, como una idea profunda y meticulosa, pero sin que, por otra parte, consiga jamás llegar a una claridad y un orden, pese a toda la

[26] *Jacob Böhme's Leben und Schriften*, núm. I, §§ 2-4, pp. 3-4; §§ 6 *s.*, p. 5; §§ 10 *s.*, pp. 7 *s.*; §§ 28 *s.*, pp. 17 *s.*

[27] *Jacob Böhme's Leben und Schriften*, núm. VI, §§ 3-8, pp. 81-87; núm. I, §§ 12-17, pp. 8-11.

necesidad que siente de ello y a sus forcejeos por encontrar determinaciones y distinciones en el desarrollo de sus intuiciones divinas acerca del universo.

No hay la menor conexión sistemática, sino por el contrario la más grande confusión imaginable en sus distinciones, incluso en este cuadro suyo,[28] expuesto bajo tres números:

	I	
	Qué es Dios, además de naturaleza y criatura	
	II	
Diferenciabilidad Dios en el amor	*Mysterium magnum*	El *Primer Principium* Dios en cólera
	III	
	Dios en cólera y en amor	

Esto no revela ninguna distinción determinada de diversos momentos, sino que da solamente la impresión de un forcejeo; tan pronto se establecen unas distinciones como otras; y, como se presentan desgajadas y sueltas, después de separarse vuelven a entremezclarse y confundirse.

No hay, pues, más remedio que considerar como bárbara su manera de exponer; así lo demuestran las expresiones empleadas en sus obras, en las que habla, por ejemplo, del salitre divino, del mercurio, etc. La vida, el movimiento de la Esencia absoluta residía, para Böhme, en el ánimo del hombre, así y a través de la misma realidad enfocaba los conceptos; mejor dicho, emplea la realidad misma como concepto, es decir, emplea violentamente, para exponer sus ideas, en vez de determinaciones conceptuales, cosas naturales y cualidades sensibles. Así, por ejemplo, el azufre y otras cosas por el estilo no son, para él, las cosas a que damos ese nombre, sino su esencia; dicho de otro modo: el concepto adopta aquí esta forma de la realidad. Böhme se entrega con el más profundo interés a la idea y se debate con ella a brazo partido. La verdad especulativa que se esfuerza en exponer necesita esencialmente, para captarse a sí misma, recurrir al pensamiento y a la forma del pensamiento. Sólo en el pensamiento puede ser captada esta unidad en el centro de la cual se halla su espíritu; pero es precisamente esta forma del pensamiento la que a él le falta.

Las formas que emplea no son ya esencialmente tales determinaciones conceptuales. Son, en gran parte, determinaciones sensi-

[28] *Theosophische Sendbriefe* ["Cartas teosóficas"], carta 47 (*Werke*, Hamburgo, 1715), p. 3879.

bles, químicas: cualidades tales como áspero, dulce, amargo, rabioso, o sentimientos tales como cólera y amor, o bien tinte, esencia, tormento, etc. Pero estas formas sensibles no conservan, en él, su peculiar significación relacionada con los sentidos, sino que las emplea como medio de expresión del pensamiento.

En estas condiciones, fácil es comprender que la exposición tiene que resultar, por fuerza, violenta, ya que sólo el pensamiento es susceptible de unidad. Por eso resulta necesariamente extraño oír hablar, por ejemplo, de la amargura de Dios, de la grieta, del relámpago; es necesario empezar por poseer la idea para intuirla en expresiones como ésta.

El otro aspecto consiste en que Böhme emplea como forma de la idea la forma cristiana, principalmente la de la Trinidad, la más próxima a él; entremezcla y confunde el modo sensible y el modo de la religión representativa, las imágenes sensibles y las representaciones. Pero, por muy tosco y bárbaro que todo esto sea y por fatigoso e irresistible que resulte leer de continuo a un escritor como Böhme y retener sus pensamientos (pues se marea uno con tantas cualidades y con tantos espíritus y ángeles), hay que reconocer, sin embargo, la fuerza de presente con que este pensador habla de todo arrancando de su realidad, de su ánimo. Este áspero y profundo espíritu alemán que se adentra en lo más recóndito, despliega, en verdad, una fuerza y un poder enormes para emplear la realidad como concepto, para ver en torno a él y encontrar dentro de sí lo que sucede en el cielo. Jacob Böhme se parece algo en esto a Hans Sachs, que a su modo se representaba al Señor, a Cristo y al Espíritu Santo como unos buenos burgueses por el estilo de él, al igual que a los ángeles y los patriarcas, y no como a figuras históricas del pasado.

Para la fe, el espíritu posee verdad, pero a esta verdad le falta una cosa: la certeza de sí mismo. Hemos visto ya que el objeto del cristianismo es la verdad, el espíritu, los cuales le son dados a la fe como verdad inmediata. La fe los posee, pero de un modo inconsciente, sin saberlo, sin conocerlos como conciencia de sí, y como para la conciencia de sí es esencial el pensamiento, el concepto —la unidad de los contrarios en Giordano Bruno—, resulta que a la fe le falta principalmente esta unidad. Sus momentos se desintegran como formas particulares, en especial los momentos supremos: el bien y el mal o Dios y el diablo. Dios *es* y *también* es el diablo; ambos son para sí. Ahora bien, si Dios es la Esencia absoluta, cabe preguntarse: ¿qué Esencia absoluta es ésta, que no tiene en sí toda realidad y principalmente el mal?

Por tanto, Böhme tiende, de una parte, a encauzar el alma del

hombre hacia la vida divina, a hacer que ésta brote en ella, a contemplar la pugna en ella misma y a convertir esta pugna en su trabajo y su esfuerzo; y tiende también, por otra parte y con vistas a este contenido, a poner en claro cómo el mal se contiene en el bien, lo que es un problema de la época actual.

Pero como Böhme no posee el concepto y se halla tan rezagado en cuanto a la formación del espíritu, resulta que esto se traduce en una espantosa y angustiosa batalla de su ánimo y de su conciencia con el lenguaje; y el contenido de esta batalla es la más profunda idea de Dios, que se esfuerza por unir y enlazar las más absolutas contradicciones, pero no por unirlas y enlazarlas para la razón pensante. Llevado por este anhelo de unión y siendo Dios, para él, todo, Böhme lucha por comprender en Dios y partiendo de Él lo negativo, el diablo, el mal, es decir, por comprender a Dios como lo absoluto; y esta lucha es la que caracteriza todas sus obras y la que explica las torturas de su espíritu. Es un esfuerzo inmenso, tosco y salvaje de su interior, movido por el empeño de ensamblar lo que por su forma y su figura aparece tan desunido; en su vigoroso espíritu, Böhme une ambas cosas, aun a trueque de destruir con ello toda esta significación inmediata de la realidad en que ambas cosas se encierran.

Ahora bien, cuanto capta dentro de sí, en su interior, este movimiento, esta esencia del espíritu, la determinación de los momentos se acerca ya, en rigor, a la forma de la conciencia de sí, a lo informe, al concepto. Al fondo se alza evidentemente el pensamiento especulativo, pero sin que éste llegue a cobrar la expresión adecuada a él. Nos encontramos también, a veces, con maneras ásperas y populares de representación, con una perfecta parresia, que se nos antoja vulgar. Böhme está preocupadísimo con el diablo y le habla a cada paso. "Ven acá —le dice— negro Belcebú. ¿Qué es lo que quieres? Aguarda, y verás cómo te doy una buena tunda." [29] Así como Próspero, en el drama de Shakespeare —en *La Tormenta*—,[30] amenaza a Ariel con hendir un ñudoso roble y aprisionarle en él por mil años, así el gran espíritu de Böhme se halla aprisionado en el duro y ñudoso roble de lo sensible, en la dura prisión de las representaciones, sin poder alcanzar la libre exposición de la idea.

Indicaremos brevemente las ideas centrales de Böhme y señalaremos luego algunas de las formas especiales a las que da vuel-

[29] *Trostschrift von vier Complexionen* ["Consolación de los cuatro temperamentos"], §§ 43-63, pp. 1602-1607.

[30] Acto I, escena 2, pp. 27 *s.* (de la traducción alem. de Schlegel, Berlín, 1818) [hay trad. esp.].

tas, pues no se atiene a una sola, ya que no puede bastarle ni la forma sensible ni la religiosa. Esto hace que se repita constantemente, a pesar de lo cual las formas de sus ideas centrales son siempre muy distintas, y nos equivocaríamos en nuestro trabajo si tratáramos de encontrar en Böhme, a todo trance, un desarrollo consecuente de sus ideas, sobre todo en tanto que trascienden. No debemos buscar en Böhme, por tanto, ni una exposición sistemática ni una verdadera orientación hacia lo concreto. Acerca de sus pensamientos no cabe decir, en general, muchas cosas sin adoptar su modo de expresión y citar textualmente los diversos pasajes, pues de otro modo sería imposible expresarlos.

La idea central de Jacob Böhme es la tendencia a mantenerlo todo dentro de una unidad absoluta, pues lo que trata de poner de relieve es la absoluta unidad divina y la armonía de todas las contradicciones en Dios. Su pensamiento fundamental, y hasta podríamos decir su pensamiento único, que se percibe y manifiesta a través de todo, consiste en general en concebir la sagrada *Trinidad* a través de todo, en conocer todas las cosas como su revelación y representación, viendo en ella, por tanto, el principio general en el cual y a través del cual existe todo, y de tal modo, además, que todas las cosas sólo encierran dentro de sí esta Trinidad divina, no como una trinidad de representación, sino como la trinidad real de la idea absoluta.

Cuanto *es* sólo es, según Böhme, esta Trinidad; esta Trinidad lo es todo.[81] El universo es para él, por tanto, una vida divina y una revelación de Dios en todas las cosas, por donde la Esencia una de Dios, que es la suma y compendio de todas las fuerzas y cualidades, nace eternamente el Hijo, quien resplandece en aquellas fuerzas; la unidad interior de esta luz con la sustancia de las fuerzas es el Espíritu. La exposición es, unas veces, turbia y otras veces luminosa. Viene luego la explicación de esta Trinidad, y es al llegar aquí, principalmente, cuando se manifiestan y entran en acción las diversas formas empleadas por nuestro pensador para señalar la diferencia que trata de poner de manifiesto.

En la *Aurora*, "raíz o madre de la filosofía, la astrología y la teología", ofrece una *clasificación* en la que alinea estas ciencias unas junto a otras, aunque pasando, en realidad, de unas a otras sin ninguna determinación clara.

"1) La *filosofía* trata de la fuerza divina, de lo que es Dios, de cómo han sido creados en la misma esencia de Dios la naturaleza, los astros y los *elementa* y de dónde toman su origen todas las co-

[81] *Von Christi Testament der heiligen Taufe* ["Del testamento de Cristo sobre el santo bautismo"], libro II, cap. 1, §§ 4 *s.*, pp. 2653 *s.*

sas, de cómo están hechos el cielo y la tierra, los ángeles, los hombres y los demonios, el cielo y el infierno y todo lo que forma parte del mundo de las criaturas, y asimismo de lo que se refiere a las dos cualidades de la naturaleza, partiendo siempre del certero fundamento en el conocimiento del espíritu, en el impulso y en la acción divinos. 2) La *astrología* trata de las fuerzas de la naturaleza, de los astros y los elementos, de cómo han nacido de ellos todas las criaturas y de cómo a través de ellos se obran el bien y el mal en los hombres y los animales. 3) La *teología* trata del reino de Cristo, de su naturaleza, de cómo se enfrenta con el reino del infierno y de cómo lucha en la naturaleza con éste." [32]

1. Lo *primero* es *Dios, el Padre*; este algo primero, es, al mismo tiempo, algo distinto de suyo y la unidad de ambos. "Dios lo es todo —dice Böhme—, es las tinieblas y la luz, el amor y la cólera, el fuego y la luz; pero se llama solamente Dios, por la luz de su amor. Entre la luz y las tinieblas hay un eterno *contrarium:* ninguno capta al otro ni puede ser el otro, y se trata, sin embargo, de una *esencia una,* pero distinta por el *tormento*; también por la voluntad, a pesar de lo cual no estamos ante una esencia discernible. Sólo un principio la separa: lo uno en lo otro es una nada y, *sin embargo, es,* aunque no se manifieste en cuanto a la cualidad en que es." [33]

Con el tormento, trata Böhme de expresar lo absoluto, es decir, justo la negatividad consciente de sí y sentida, lo negativo referente a sí mismo, que es, por ello, afirmación absoluta. En torno a este punto giran, en efecto, todo el esfuerzo y toda la preocupación de Böhme; el principio del concepto se halla absolutamente vivo en él, aunque no acierte a expresarlo en la forma del pensamiento. Todo depende, en efecto, de que lo negativo se piense como algo simple, ya que se trata, al mismo tiempo, de algo contrapuesto, por donde el tormento no es otra cosa que este desgarramiento interior, y al mismo tiempo, sin embargo, lo simple. De aquí deriva Böhme las *fuentes,* mediante un ingenioso juego de palabras,* ya que el tormento, esta negatividad, se desarrolla hasta convertirse en vida, en actividad y lo relaciona también con la cualidad, que convierte en lo que atormenta [*Quallität*].[34] En

[32] *Aurora,* prólogo, §§ 84 *s.*, 88, p. 18.

[33] *Von wahrer Gelassenheit* ["De la verdadera resignación"] cap. 2, §§ 9 *s.*, p. 1673.

* El lector debe tener en cuenta que este juego entre *Qual* (tormento), *Quellen* (fuentes), *Qualität* (cualidad) y *Quallität* (lo que atormenta) es irreproducible en castellano [T.].

[34] *Von den drei Principien göttlichen Wesens* ["De los tres principios de la esencia divina"], cap. 10, § 42, p. 470.

Böhme se da, pues, como vemos, totalmente, la identidad absoluta de las diferencias.

a) Así, pues, Böhme no se representa a Dios como la unidad vacía, sino como esta unidad de los contrarios absolutos, unidad que se divide a sí misma; pero no hay que esperar de él, aquí, una distinción perfectamente determinada. Lo Primero, lo Uno, el Padre, presenta, al mismo tiempo, el modo del ser natural; por eso Böhme habla de que Dios es la *esencia* simple, como en Proclo. Esta esencia simple la llama Böhme lo *Oculto* y la determina, por tanto, como el *temperamentum*, que es esta misma unidad de los contrarios en la que aparece templado todo. Lo llama también el gran *salitre** —unas veces, el salitre divino, otras veces el salitre de la naturaleza—. Y habla de este gran salitre como de algo conocido, sin que sea posible saber de momento a qué quiere referirse. Trátase evidentemente tan sólo de una tergiversación muy propia de zapatero de portal del nombre *sal nitri*, salitre (que en austríaco aún se sigue llamando hoy "salnitre"), es decir, sal neutra, la esencia *neutral* y verdaderamente general. Es la *pompa* divina: en Dios vive una naturaleza espléndida, formada por los árboles, la vegetación, etc. "En la pompa divina hay que tener en cuenta primordialmente dos cosas: el salitre o las fuerzas divinas, de donde brotan todos los frutos, y el mercurio o el sonido." [35] Este gran salitre no es otra cosa que la esencia no revelada, lo mismo que la unidad neoplatónica no abriga la noción de ella misma y es, por tanto, desconocida.

b) Esta primera sustancia contiene todas las *fuerzas* o cualidades como no distintas aún; así, este salitre aparece además como el *cuerpo de Dios*, que encierra dentro de sí todas las cualidades. Ahora bien, la cualidad es, en Böhme, un concepto fundamental y la primordial determinación; su obra titulada *Aurora* toma como punto de partida las cualidades, de donde como hemos visto, deriva luego los impulsos que atormentan y dice, en este mismo pasaje: "La cualidad es la movilidad, el atormentar o empujar una cosa." Trata luego de determinar éstas cualidades, pero la exposición no puede ser más confusa: "Tenemos el *calor*, que arde, consume y empuja todo aquello a que se comunica sin tener

* La palabra que usa Böhme es *Salitter* y no *Salpeter*, de ahí la explicación de Hegel acerca de la corrupción del término [E.].

[35] *Von der Gnadenwahl* ["De la predestinación"], cap. 1, §§ 3-10, pp. 2408-2410; cap. 2, § 9, p. 2418; §§ 19 s., p. 2420; *Schlüssel der vornehmsten Puncten und Wörter* ["Clave de los puntos y palabras más importantes"], § 2, p. 3668; §§ 145 s., p. 3696 s.; *Aurora*, cap. 4. §§ 9-21, pp. 49-51; cap. 11, § 47, pp. 126 s., etc.

su cualidad. Y, a su vez, ilumina y calienta todo lo frío, lo húmedo y lo oscuro, endureciendo lo blando. Encierra en sí dos *species*, a saber: la *luz* y la *furia*" (negatividad). Y continúa:

"La luz, el corazón del calor, es un espectáculo grato y alegre, una fuerza de la vida, un trozo o una fuente del reino de los goces celestiales, pues da vida y movimiento a todas las cosas de este mundo: toda la carne, los árboles, el follaje y las hierbas, todo crece en este mundo gracias a la luz y tiene su vida en ella, como en el bien. Además, tiene la furia [el aspecto negativo] arde, devora y destruye; y esta misma furia atormenta, empuja y se eleva en la luz y hace que la luz sea movil: luchan y pugnan lo uno contra lo otro en su doble fuente. La luz existe en Dios sin quemar, pero no así en la naturaleza, pues en ésta todas las cualidades aparecen unidas y mezcladas, del mismo modo que Dios lo es todo. Dios [el Padre] es el corazón —en otro pasaje *(De la triple vida del hombre*, cap. 4, § 68, p. 881) es el Hijo el corazón de Dios; y llama también corazón al Espíritu *(Aurora*, cap. 2, § 13, p. 29)— o el manantial de la naturaleza; de él mana todo. Ahora bien, el calor reina en todas las fuerzas de la naturaleza, lo calienta todo y es fuente de todo. La luz, por su parte, contenida en el calor, da a todas las cualidades la fuerza que hace que todo sea amable y delicioso." Böhme enumera toda una serie de cualidades: lo *frío*, lo *caliente*, lo *amargo*, lo *dulce*, lo *feroz*, lo *duro*, lo *áspero*, lo *blando*, el *sonido*, etc. "También en Dios se da la cualidad amarga, pero no al modo como la bilis en el hombre, sino como una fuerza perenne, como considerable y triunfante tormento-gozo. De estas cualidades están hechas todas las criaturas y, por tanto, nacen de ellas y viven en ellas como en el seno de su madre." [30]

"Las fuerzas de las *estrellas* son la *naturaleza*. Todo, en este mundo, proviene de las estrellas. Voy a demostrártelo, si es que no eres un zoquete y vive en ti, por lo menos, un poco de razón. Cuando se observa todo el *curriculum* o el ciclo total de las estrellas, se ve en seguida que ahí se halla la matriz de todas las cosas o de la naturaleza, la fuente de todas las cosas, de la que todas han nacido y en la que todas viven y se mueven; y todas las cosas están hechas de las mismas fuerzas y permanecen eternamente en ellas." Así, se dice que Dios es la realidad de todas las realidades. Y Böhme prosigue:

"Pero, para ello, deberás elevar en todo tu espíritu y considerar cómo la naturaleza entera, con todas las fuerzas que en ella existen, con su amplitud, su profundidad, su altura, su cielo, su

[30] *Aurora*, cap. 1, §§ 3-7, 9-24, pp. 23-27; cap. 2, §§ 38-40, pp. 34 s.; § 1, p. 28.

tierra y con todo lo que hay en ella y sobre el cielo, es el cuerpo de Dios; y las fuerzas de las estrellas son las *venas manantiales* en el cuerpo natural de Dios, dentro de este universo. No debes pensar que en el *corpus* de las estrellas se contenga toda la Santa Trinidad triunfante, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Pero esto no debe interpretarse tampoco en el sentido de que no resida en modo alguno en el *corpus* de las estrellas ni en este mundo. Se plantea, pues, en todo esto, el problema de saber de dónde tiene o toma el cielo semejante fuerza, la que le permite moverse de este modo en la naturaleza. Para ello debes fijarte, por encima de la naturaleza y fuera de ella, en la fuerza luminoso-sagrada, triunfante, divina, en la inmutable y santa Trinidad, que es una esencia triunfante, torturante, móvil; en ella se contienen todas las fuerzas, *como en la naturaleza*, entre ellas el cielo, la tierra, las estrellas, los *elementa*, el diablo, los ángeles, los hombres y los animales: todo ha salido de ahí y se contiene en esa esencia. Así se nombra al cielo y la tierra, las estrellas y los elementos, y todo lo que ahí se encierra y todo lo que está por encima de todos los cielos: así se nombra también a Dios en su totalidad, el cual *se hace así criatura* en esos [muchos] seres nombrados más arriba, en su fuerza, que arranca de Él." [37]

c) Böhme, concretando, define a Dios Padre del siguiente modo: "Cuando se contempla toda la naturaleza y sus cualidades se ve a Dios Padre; cuando se levanta la mirada al cielo y a las estrellas, se ven *su fuerza y su sabiduría eternas*. Tantas como son las estrellas del cielo —incontables— tanta y tan diversa es la fuerza y la sabiduría de Dios Padre. Cada estrella tiene su propia cualidad. [Pero] no debes creer que toda fuerza que reside en Dios Padre se halla en Él en una determinada parte y en un lugar determinado, como las estrellas en el cielo. No. El espíritu nos enseña que todas las fuerzas residen en Dios Padre [como en un arsenal] mezcladas y confundidas como una fuerza única."

Esta totalidad es la fuerza general en su conjunto, que existe como Dios Padre, en el seno del cual se borran y aúnan todas las diferencias; pero, en el plano de las criaturas, existe como la totalidad de las estrellas, es decir, como separación en las diversas cualidades. "No debes creer que Dios se halle en el cielo y por encima de él y se mueva como una fuerza y una cualidad que no encierra en sí ciencia ni razón alguna, como el sol, que se mueve dentro de su órbita, derramando el calor y la luz y trayendo a la tierra y a sus criaturas daños o beneficios. No. Dios Padre no es

[37] *Aurora*, cap. 2, §§ 8, 14-18, 31-33, pp. 29-34.

así, sino que es un Dios omnipotente, omnisabio, omnisciente, que todo lo ve, todo lo oye, todo lo huele y todo lo gusta, que es de suyo bondadoso, amistoso, amable, caritativo y lleno de alegría, que es, más aún, la alegría misma." [38]

Al definir a Dios Padre como la totalidad de las fuerzas, Böhme distingue éstas, a su vez, como los *siete primeros espíritus-fuentes*,[39] pero de un modo muy confuso, sin ofrecer ninguna determinación del pensamiento, ninguna diferencia determinada de por qué se trata precisamente de siete; es inútil buscar en Böhme criterios fijos de esta clase. "Estas siete cualidades son, al mismo tiempo, los siete *planetas* que trabajan en el gran salitre de Dios: los siete planetas representan los siete espíritus de Dios o los príncipes de los ángeles." Pero en Dios Padre residen como una unidad; y esta unidad es de suyo fuente y fermentación. "En Dios triunfan todos los espíritus, como un espíritu único, y un espíritu suaviza y ama siempre a los otros; y todo no es más que vano goce y delicia vana. No aparece un espíritu al lado de los otros, como las estrellas en el cielo, sino que los siete se hallan entrelazados como un espíritu único. Cada espíritu en los siete espíritus de Dios se halla impregnado de los siete espíritus divinos"; cada uno de ellos es, pues, totalidad en Dios mismo. "El uno alumbra al otro en y por sí mismo"; tal es el resplandor de la vida de todas las cualidades.[40]

2. Así como lo primero es el fluir y el germinar de todas las fuerzas y cualidades, lo *segundo* es el *aparecer*. Este segundo principio es un concepto fundamental que se presenta, en Böhme, bajo las más diversas formas y modalidades: como el verbo, el separador, la revelación, la egotidad en general, la fuente de toda división, de la voluntad y del ser dentro de sí, que existe en las fuerzas de las cosas naturales, pero de tal modo que en ello aparece, al mismo tiempo, la luz que la hace retrotraerse a la quietud.

a) Dios, considerado como la Esencia simple y absoluta, no es Dios en términos absolutos; en Él nada puede conocerse. Lo que conocemos es otra cosa distinta; pero justo este algo distinto se contiene en Dios mismo, como la intuición y el conocimiento de Dios. Por eso Böhme dice, refiriéndose al segundo, que en este temperamento hubo de producirse necesariamente una separación: "Ninguna cosa puede revelársele sin *repugnancia*; pues no habiendo, como no hay, nada que le oponga resistencia, se manifiesta siempre por sí mismo y no entra nunca de nuevo dentro de sí. Y,

[38] *Aurora*, cap. 3, §§ 2, 8-11, pp. 36-38.

[39] *Ibid.* cap. 4, §§ 5 *s.*, p. 48; cap. 8, § 15; cap. 11, § 46, pp. 78-126.

[40] *Ibid.* cap. 3, § 18, p. 40; cap. 10, § 54, p. 115; §§ 39 *s.*, p. 112; cap. 11, §§ 7-12, pp. 119 *s.*

como no retorna nunca sino a aquello de que salió, no sabe nada de su *estado primigenio*."

Böhme emplea estado primigenio como sinónimo de sustancia; y es lástima que nosotros no podamos emplear ni éste ni otros términos igualmente certeros. "Sin la repugnancia, no tendría la vida *sensibilidad*, ni voluntad, ni acción, ni entendimiento ni ciencia. Si el Dios oculto, que es una voluntad y una esencia unidas, no se desarrollase por su propia voluntad y partiendo de sí, tendiendo hacia la *división* de la voluntad a base de la propia ciencia en el *temperamento* e introduciendo esta misma división en una *identidad* para una vida natural y de criaturas, de tal modo que esta misma división no aparezca en la vida como una pugna, ¿cómo podría revelársele a nadie la voluntad de Dios, que sólo es una? ¿Cómo puede darse en una voluntad única un conocimiento de sí mismo?".[41] Como vemos, Böhme se halla a una altura infinita por encima del vacío abstracto de la Esencia suprema, etc.

Y Böhme prosigue, así: "El principio de todos los seres es el *verbo*, como el hálito de Dios, y Dios es desde toda una eternidad y seguirá siendo también eternamente el eterno Uno. El verbo es el principio eterno y lo será eternamente, pues es la revelación del Uno eterno, para que y gracias a que la fuerza divina sea reducida a una ciencia de algo. Con el verbo comprendemos la voluntad manifiesta de Dios: con la palabra Dios, el Dios oculto, del que brota eternamente el verbo. El verbo es la emanación del divino Uno y, sin embargo, Dios mismo como su revelación." Λόγος es más determinado que verbo, y no deja de ser un bello equívoco de la expresión griega el designar con él, a un tiempo, la razón y el lenguaje. Pues el lenguaje es la existencia pura del espíritu; es una cosa que, una vez escuchada, retorna a sí misma. "Lo emanado es *sabiduría*, el comienzo y el fin de todas las fuerzas, de los colores, de la virtud y de las cualidades."[42]

Tal es *el Hijo*, del que Böhme dice: "El Hijo [viene del Padre y] es en el Padre, el corazón o la luz del Padre; y el Padre lo alumbra perennemente, de eternidad en eternidad. [Por eso] el Hijo es [ciertamente] otra persona que el Padre, pero no otro, [sino el mismo] Dios que el Padre", cuyo brillo refleja el Hijo.[43] "El Hijo es el corazón [la pulsación], del Padre. Todas las fuerzas que en el Padre viven son propias del Padre. El Hijo es el cora-

[41] *Von göttlicher Beschaulichkeit* ["De la contemplación divina"], cap. 1, §§ 8-10, p. 1739.

[42] *Von göttlicher Beschaulichkeit*, cap. 1, §§ 1-3, pp. 1755 s.

[43] *Aurora*, cap. 3, §§ 33-35, p. 44 (cfr. Rixner, *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, t. II, apéndice, p. 106, § 7).

zón o la medula en todas las fuerzas; pero es la causa de los goces que manan en todas las fuerzas, en el Padre entero. Asciende de él al eterno goce celestial y se desborda en todas las fuerzas del Padre, como el sol es el corazón de las estrellas. El sol es verdaderamente el Hijo, como el círculo de las estrellas en el conjunto de las fuerzas del Padre: el sol alumbra el cielo, las estrellas y las profundidades sobre la tierra, y proyecta su luz sobre todas las cosas que en este mundo son; da su luz y su energía a todas las estrellas y templa su fuerza. El Hijo de Dios, lo mismo que el sol nace de las estrellas, nace continuamente de todas las fuerzas de su Padre, y no es hecho, y es el corazón y el resplandor de las fuerzas todas. Resplandece en todas las fuerzas del Padre, y su fuerza es el gozo dinámico y torturante en todas las fuerzas del Padre; y resplandece en el Padre entero, como el sol en todo el universo. Pues si el Hijo no resplandeciese en el Padre, el Padre sería un valle sombrío, pues la fuerza del Padre no ascendería de eternidad en eternidad y no podría subsistir la Esencia divina." [44]

Esta vitalidad del Hijo es uno de los puntos fundamentales en la doctrina de Böhme; por eso, nuestro místico aporta determinaciones extraordinariamente importantes acerca de su aparición y sus manifestaciones.

b) "De esta revelación de las fuerzas, en la que se contempla la voluntad del eterno Uno, manan el *entendimiento* y la ciencia del *yo*, ya que en él se contempla la voluntad eterna." [En alemán, y tal como Böhme lo escribe *(Ichts* y *Nichts)*] "yo" es un juego de palabras con "nada", por ser precisamente lo negativo; pero es al mismo tiempo lo contrario de la nada, ya que lleva implícito el yo de la conciencia de sí. El Hijo, el algo, es así el yo, la conciencia, la conciencia de sí; Dios no es, por tanto, solamente lo neutral abstracto, sino también el concentrarse en el punto del ser para sí. Lo otro de Dios es, pues, la *imagen* de Dios. "Esta imagen divina es el *mysterium magnum*, como creador de todos los seres y criaturas, pues es el *separator* [del todo] en la emanación de la voluntad, que hace diferenciable la voluntad del eterno Uno, la diferenciabilidad en la voluntad, de la que salieron primigeniamente las fuerzas y las cualidades. [Este separador] aparece ordenado como funcionario de la naturaleza, por medio del cual la voluntad eterna gobierna, hace, forma y plasma todas las cosas."

El "separador" es lo activo, lo que se diferencia, y Böhme da también a este yo el nombre de *Lucifer*, el hijo primogénito

[44] *Aurora*, cap. 3, §§ 15, 18-22, pp. 39-41.

de Dios, el ángel primogénito como criatura, que fué uno entre los siete espíritus. Pero Lucifer se convirtió en el ángel caído y Cristo pasó a ocupar su lugar.[45] Tal es la conexión entre el *diablo* y Dios, a saber: la alteridad y, además, el ser para sí o el ser para uno, de tal modo que también es para uno lo otro; y esto, y no otra cosa, es el origen del *mal* en Dios y partiendo de Dios. Es ésta, pues, la máxima profundidad de los pensamientos de Jacob Böhme. Y de tan plástico modo representa la caída de Lucifer, que según él el yo, es decir, la conciencia de sí mismo, la egotidad [*Ichheit*] (palabra que nos encontramos en él), el imaginarse dentro de sí, el formarse dentro de sí mismo (el ser para sí), es el fuego que todo lo devora y consume.

Tal es lo negativo en el "separador", el tormento, o sea la *cólera* de Dios; esta cólera de Dios es el *infierno* y el diablo, que por sí mismo se imagina dentro de sí. Es ésta una idea muy audaz y especulativa; Böhme intenta demostrar así que la fuente de la cólera divina se halla en el propio Dios. A la voluntad del yo la llama también *mismidad* [*Selbheit*]: es el tránsito del yo a la nada, el que el yo se imagine dentro de sí mismo. Dice Böhme: "El cielo y el infierno están tan distantes el uno del otro como el día y la noche o el yo y la nada." En realidad, Böhme penetra aquí en la profundidad total de la esencia divina; el mal, la materia o cualquiera que sea el nombre que reciba, es el yo = yo, el ser para sí, la verdadera negatividad. Antes, la tiniebla era el *nonens*, que es, a su vez, algo positivo; pero la verdadera negatividad es el yo. No es algo malo porque se lo llame el mal; el mal reside solamente en el espíritu, porque se comprende en él, tal como es en sí. "Allí donde la voluntad de Dios pretende morar en una cosa, allí está Dios de manifiesto; y en esta revelación moran también los ángeles. Y allí donde Dios no quiere morar en una cosa con la voluntad de ella, allí no está Dios [mismo] de manifiesto, sino que [Él] mora [allí] *solamente dentro de sí mismo*, sin la cooperación de la misma cosa; [en este caso], la cosa tiene su propia voluntad y mora en ella el diablo y todo lo que existe fuera de Dios."[46]

[45] *Von göttlicher Beschaulichkeit*, cap. 1, §§ 4 s., p. 1756; § 12, p. 1758; *Aurora*, cap. 12, §§ 99-107, pp. 149 s.; cap. 13, §§ 92-104, 31-52, pp. 166-168, 157-160; cap. 14, § 36, p. 178; *Von den drei Principien göttlichen Wesens*, cap. 4, § 69, p. 406; cap. 15, § 5, pp. 543 s.

[46] *Aurora*, cap. 13, §§ 53-64, pp. 160-162; *Vierzig Fragen von der Seele* ["Cuarenta preguntas sobre el alma"], XII, § 4, p. 1201; *Von sechs theosophischen Puncten* ["Sobre seis puntos teosóficos"], V, 7, § 3, p. 1537; *Von wahrer Gelassenheit*, cap. 1, §§ 1-7, pp. 1661-1663; *Von göttlicher Beschaulichkeit*, cap. 1, §§ 23-26, pp. 1742 s.; *Von der Geburt und Bezeichnung aller Wesen*

Böhme, siguiendo su manera peculiar, expone por medio de imágenes este modo de aparecer: este "*separator* desarrolla a partir de sí cualidades de las que nace la infinita pluralidad y por medio de las cuales se hace sensible el eterno Uno [de tal modo que sea para otros], no con arreglo a la unidad, sino con arreglo a la emanación de la unidad". Precisamente este ser dentro de sí y esta pluralidad son elementos absolutamente contrapuestos por medio del concepto, que es lo que a Böhme le falta: el ser para sí es, de una parte, ser para otro y en otro de los aspectos, el repliegue sobre sí mismo. Böhme anda de un lado para otro, empujado por aparentes contradicciones, sin saber bien a qué atenerse. "Sin embargo, la emanación se desarrolla hasta adquirir la mayor *agudeza*, hasta la forma del fuego" —el *fuego* oscuro y sin luz, la tiniebla, lo cerrado, la mismidad—:[47] pero, "en esta forma ígnea [al tomar incremento y agudizarse este fuego], el eterno Uno se convierte en algo mayestático y en una *luz*"; y esta luz que así despunta es la forma en que el otro principio se manifiesta.

Tal es el retorno a lo Uno. "De este modo [por el fuego], se hace la fuerza eterna apetecible y activa, y [el fuego] es el estado primigenio [la esencia] de la vida sensible [hecha de sensaciones], ya que en la palabra de las fuerzas vive primigeniamente una vida eterna y sensible. Pues, si la vida no tuviese sensibilidad alguna, no tendría voluntad ni acción; pero el *penar*" —la angustia, el tormento— "es lo que hace de ella [de la vida toda] algo dotado de voluntad y de acción. Y la luz encendida por este fuego la hace rica en goces, pues es una *unción* [gozo y amor] de la penosidad".[48]

Böhme da vueltas y más vueltas a esta idea, bajo las más diversas formas, para captar el yo, el separador, tal y como "se subleva" en el Padre.[49] Las cualidades se revelan en "el gran salitre", se mueven, se elevan, pugnan entre sí. Böhme descubre así en el Padre la cualidad de la *aspereza*, y presenta así la manifestación del yo como una agudización, como una concentración, como un *rayo* que cae. Esta luz es Lucifer. Al ser para sí, al percibirse, lo llama Böhme concentrarse en un punto. Esto es aspereza, agudización, penetración, furia; aquí es donde se manifiesta la cólera

---

["Del nacimiento y designación de todos los seres"], cap. 16, § 49, p. 2391; *Vom übersinnlichen Leben* ["De la vida suprasensible"], §§ 41 *s.*, p. 1696.

[47] *Von der Menschwerdung Jesu Christi* ["De la encarnación de Cristo"], parte I, cap. 5, § 14, p. 1323; *Von den drei Principien göttlichen Wesens*, cap. 10, § 43, p. 470.

[48] *Von göttlicher Beschaulichkeit*, cap. 3, § 11, p. 1757.

[49] V. *infra*, p. 248.

divina, y de este modo capta Böhme lo otro de Dios en Dios mismo. "Este tormento puede encenderse por la gran pugna y la gran exaltación. Mediante la concentración se forma el ser como criatura, que hace que se forme un *corpus* celestial [aprehensible]. Pero, tan pronto como ella [la aspereza] es encendida por medio de la exaltación (cosa que sólo pueden hacer las criaturas formadas por el salitre), se abre una vena ardiente de la cólera divina. El rayo es la madre de la luz, pues el rayo alumbra la luz de sí, y es el padre de la furia, la cual se aloja en el rayo como la simiente en el Padre. Y el mismo rayo alumbra también el *tono* o el *sonido*"; el rayo es siempre y de un modo general lo que engendra absoluto. El rayo lleva aparejado todavía el dolor; la luz es lo que se entiende. El parto divino es lo que hace surgir el rayo, lo que da vida a todas las cualidades.[50] Todo lo anterior está tomado de la *Aurora*.

En las *Quaestionibus theosophicis*, Böhme emplea, principalmente con referencia al *separator*, a esta contraposición, la forma del *sí* y el *no*. Dice: "El lector debe saber que en el Sí y el No se encierran todas las cosas, lo mismo lo divino que lo demoníaco o lo terrenal, todo lo que quiera nombrarse. Lo Uno, como el Sí, es una fuerza y vida: es la verdad de Dios o Dios mismo. Pero Dios sería incognoscible de suyo, no encerraría goce, importancia o sensibilidad alguna [es decir, vida] sin el No. El No es el *contraste* del Sí o de la verdad [esta negatividad es el principio de todo saber, de todo comprender] en el que la verdad se patentiza y pone de manifiesto para poder ser algo, un *contrarium*, en el que vive y actúa el amor eterno, de un modo sensible, dotado de voluntad y digno de ser amado. Y no se podría decir que el Sí es algo aparte del No y que se trata de dos cosas distintas y separadas, sino que son una sola, aunque se desglosen de suyo en dos comienzos y formen dos *centra*, ya que cada una de ellas se halla dotada de suyo de voluntad y de acción. Fuera de estas dos, que aparecen, sin embargo, en constante pugna, todas las cosas serían la nada y aparecerían quietas, sin movimiento. Si la voluntad eterna no emanase de sí misma y se introdujese en la aceptabilidad, no existirían formas ni diferenciabilidad, sino que todas las fuerzas serían [en ese caso] una fuerza sola. Y, de este modo, no existiría tampoco inteligencia; pues la inteligencia tiene un estado primigenio [es decir, una sustancia], que es el de la diferenciabilidad de la pluralidad, ya que una cualidad, ve, prueba y quiere la otra. La voluntad emanada quiere y busca la desigualdad, para

[50] *Aurora*, cap. 8, §§ 15-20, pp. 78 s.; cap. 10, § 38, p. 112; cap. 13, §§ 69-91, pp. 162-166; cap. 11, §§ 5-13, pp. 119 s.

poder distinguirse de la igualdad y ser algo propio, para ser algo que vea y sienta el eterno ver. Y de la propia voluntad nace el No, pues se lleva a cabo en lo propio como en la aceptabilidad de sí mismo. Pretende ser algo y no se identifica con la unidad, pues la unidad es un Sí que emana, que se halla, por tanto, eternamente bajo el hálito de sí mismo, y es una insensibilidad, pues no tiene nada en que pueda sentirse, como no sea la aceptabilidad de la voluntad desviada, el No como contraste del Sí, en el que el Sí se patentiza y manifiesta y en el que encuentra algo que puede ser querido por él. El No se llama precisamente No por ser un deseo replegado, que encierra un *valor negativo.* La voluntad emanada y apetente tiende hacia sí misma y se encuadra dentro de sí; de ella nacen las formas y las cualidades: 1) la agudeza; 2) el movimiento; 3) la sensación; 4) la cuarta cualidad es el fuego, como el rayo del esplendor; su estado primigenio es la trabazón de la gran agudeza angustiosa y de la unidad. Hay, pues, una *grieta* en la trabazón, y en esta grieta se capta la unidad, convirtiéndose ésta en una *mirada* o como en un *vidrio* que nos hace ver el gozo."

Tal es el quebrar la unidad. "Pues así nacería primigeniamente la luz en medio de las tinieblas; pues la unidad se convierte en luz, y la aceptabilidad de la voluntad apetente en las cualidades se convierte en un espíritu-fuego que toma su tormento y su origen de la áspera y fría agudeza. Por eso es Dios un Dios colérico y celoso"; y en eso reside el mal. "*a*) La primera cualidad del replegarse es el No; *b*) la agudeza; *c*) la dureza; *d*) la sensibilidad; *e*) el tormento-fuego, el infierno o la cueva, lo oculto; 5) la quinta cualidad, que es el amor, crea en el fuego, como en la penosidad, otro *principium*, como un gran fuego de amor." [51] Tal es la determinación fundamental de lo segundo. En estas profundidades se debate y da vueltas Böhme, por no poseer los conceptos necesarios y manejar solamente formas religiosas y químicas, y por emplearlas además de un modo violento para expresar sus ideas: esto conduce, no sólo a una gran barbarie en la expresión, sino también a grandes malentendidos.

c) "De esta eterna acción de la sensibilidad nace el *mundo visible;* el mundo es la palabra emanada que se adentra en las cualidades, ya que en ellas nace una voluntad propia. El *separator* logra plasmarse su propia voluntad con arreglo a tal forma." [52] El *universo* no es otra cosa que la sustancia de Dios convertida en

[51] *177 Fragen von göttlicher Offenbarung* ["177 preguntas sobre la revelación divina"], III, §§ 2-5, 10-16, pp. 3591-3595.

[52] *Von göttlicher Beschaulichkeit,* cap. 3, §§ 12, 14, pp. 1757, 1758

criatura.[53] Por tanto, "cuando contemplas la profundidad [del cielo], las estrellas, los elementos, la tierra [y sus creaciones], es evidente que no puedes comprender con tus propios ojos la luminosa y clara divinidad, ni saber [tampoco] si ella reside ahí"; sólo ves su representación a través de las criaturas. "Pero, cuando elevas tus pensamientos y piensas... en el Dios que en su santidad gobierna el universo, te abres paso a través del cielo de todos los cielos y llegas al sagrado corazón de Dios. Las fuerzas celestiales laboran siempre en imágenes, en las plantas y en los colores, revelan a través de ellas a Dios, para que Él sea conocido en todas las cosas." [54]

3) Finalmente, lo *tercero* en estas formas de la Trinidad es la unidad de la luz, del *separator* y de la fuerza; esta unidad es el *espíritu*, que en parte reside ya en lo anterior. "Todas las estrellas representan y significan la fuerza del Padre y de ellas nace el sol [son algo así como el contraste de la unidad]. Ahora bien, de todas las estrellas brota la fuerza que en toda estrella es; y así, también la fuerza, el calor y la luz del sol descienden a lo profundo [retornan a las estrellas, a la fuerza del Padre]. En la profundidad, la fuerza de todas las estrellas forma una unidad con la luz y el calor solares: un movimiento en onda, como el de un espíritu. En toda la profundidad del Padre, no existe nada fuera del Hijo, como no sean la fuerza múltiple e inmensa del Padre y la luz del Hijo; es esto, en la profundidad del Padre, un espíritu vivo, omnipotente, omnisciente, que todo lo oye, lo ve, lo huele y lo gusta y lo siente, un espíritu en el que residen toda la fuerza y todo el esplendor y toda la sabiduría, como en el Padre y en el Hijo." [55] Tal es el amor, la suavización de todas las fuerzas por medio de la luz del Hijo. Como vemos, también lo sensible forma parte de ello.

En Böhme es esencial esta representación: "La esencia de Dios [que brota de la profundidad eterna como universo] no es, por tanto, algo lejano, algo que posea una morada o un lugar específico, pues [la Esencia] el abismo de la naturaleza y la criatura es el mismo Dios. No debes pensar que en el cielo exista algo así como un *corpus*" —los siete espíritus-fuentes alumbran este *corpus*, el corazón— "que reciba para todo lo demás el nombre de Dios.

[53] Rixner, *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, t. II, apéndice, p. 108, § 5 (según Böhme, *Aurora*, cap. 2, § 16, pp. 30 s.; § 33, p. 34).

[54] *Aurora*, cap. 23, §§ 11 s., pp. 307 s. (cfr. Rixner, *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, t. II, apéndice, p. 108, § 5); *Theosophische Sendbriefe*, I, § 5, p. 3710.

[55] *Aurora*, cap. 3, §§ 29 s., p. 43.

No, sino que toda la fuerza divina, que es de suyo el cielo y el cielo de todos los cielos, es también alumbrada y se llama Dios Padre, del que nacen eternamente todos los ángeles de Dios y también el espíritu humano. No podrías nombrar ningún lugar en el cielo ni en este mundo en que no se halle el nacimiento divino. El nacimiento de la sagrada Trinidad se opera también en tu corazón; las tres personas nacen en tu corazón: Dios Padre, Dios Hijo y el Espíritu Santo. En la fuerza divina, pues la fuente del divino alumbramiento se halla por doquier; ahí residen también ya los siete espíritus-fuentes, como si trazases un círculo espacial, un círculo de criaturas, y quedase dentro de él la divinidad".[56] En cada espíritu, cualquiera que él sea, se encierran todos.

Esta Trinidad es, para Böhme, la vida absolutamente general en cada cosa individual; es la sustancia absoluta. Dice nuestro místico: "Todas las cosas de este mundo se han formado a imagen y semejanza de esta Trinidad. Abrid los ojos del ánimo, ¡oh judíos, turcos y paganos! Debo probaros sobre vuestros cuerpos y todas las cosas naturales, sobre los hombres, los animales, los pájaros y los gusanos, sobre la madera, las piedras, las hierbas, los árboles y el follaje, la imagen y semejanza de la sagrada Trinidad en Dios. Decís que en Dios reside una esencia una, que Dios no tiene ningún Hijo. Pues bien, abrid los ojos y miraos a vosotros mismos; un Hombre ha sido hecho a imagen y semejanza de Dios, ha nacido de la fuerza de Dios, en su Trinidad. Mira a tu propio hombre interior y lo verás claramente y en toda su pureza, si no eres un necio y una bestia irracional. Fíjate bien: en tu corazón, en tus venas y en tu cerebro tienes tu espíritu; toda la fuerza que palpita en tu corazón, en tus venas y en tu cerebro, en la que reside tu vida, te viene de Dios Padre. De la fuerza nace (se alumbra) tu luz, el que veas, comprendas y sepas lo que has de hacer, pues esta misma luz resplandece en todo tu cuerpo y hace que todo él se mueva en fuerza y en conocimiento; y esto es el Hijo, que ha nacido en ti."

Esta luz, esta visión, esta comprensión, es la segunda determinación; es la relación consigo mismo. "De tu luz brota y se infunde en la misma fuerza razón, entendimiento, arte y sabiduría para gobernar todo el cuerpo y distinguir además todo lo que fuera del cuerpo vive. Y ambas cosas son, en tu régimen del ánimo, una cosa: *tu espíritu*; y esto significa simplemente Dios, el Espíritu Santo. Y el Espíritu Santo emanado de Dios impera también en este espíritu en ti, que eres un hijo de la luz y no de las tinie-

[56] *Von göttlicher Beschaulichkeit*, cap. 3, § 13, p. 1758; *Aurora*, cap. 10, §§ 55, 60, 58, pp. 115, 116 (cap. 11, § 4, p. 118).

blas. Pero fíjate bien: en cualquier leño, piedra o hierba se contienen siempre tres cosas, y nada puede nacer o crecer si de las tres sólo queda en una cosa una sola. La primera es la fuerza, de la que nace el cuerpo y que hace que éste sea madera, piedra o hierba: según esto, existe en la misma [cosa] una savia, que es el corazón de la cosa misma; lo tercero es, en ella, una fuerza que mana, un olor o un sabor, que es el espíritu de la cosa, del que crece y aumenta; si de las tres cosas falta una, no puede existir ninguna cosa." [57] Böhme lo considera todo, pues, como esta trinidad.

Al descender a lo *individual*, advertimos cuán oscuras y turbias son sus ideas; de su exposición particular no es posible, pues, sacar grandes cosas. Como botón de muestra de su manera de comprender las cosas naturales pondremos, sin embargo, un ejemplo de cómo, en su ulterior investigación del ser de la naturaleza como contraste con la ciencia divina, emplea como conceptos lo que nosotros llamamos cosas (v. *supra*, p. 232). Las criaturas, dice Böhme, tienen "tres fuerzas o *spiritus* en centros indistintos, pero en un solo cuerpo. α) el primer *spiritus*, el externo, es el formado por los cuerpos *toscos* del azufre, la sal y el *mercurius*, que es una esencia de los cuatro elementos [el fuego, el agua, la tierra y el aire] o de las estrellas. Esto forma el *corpus* visible con arreglo a la constelación de las estrellas o a la cualidad de los planetas y elementos ahora inflamados, la más grande fuerza del *spiritus mundi*. El *separator* pone la signatura o la denominación", la mismidad. La sal, el salitre, es sobre poco más o menos lo neutral: la pulpa, lo eficaz, la inquietud con respecto a la nutrición: el azufre tosco, la unidad negativa. β) "El otro *spiritus* reside en el *óleo* del azufre, es la quintaesencia, como la raíz de los cuatro elementos. Es la suavización y el gozo del tosco y penoso azufre y del espíritu de la sal: la verdadera causa de la vida creciente, un goce de la naturaleza, como el sol en los elementos": el principio inmediato de vida. "En el fundamento interior de todo lo tosco se ve un *corpus* bellamente claro, dentro del cual resplandece la luz imaginaria de la naturaleza, que es emanación divina." Lo acogido pone sobre el *separator* externo la signatura de la formación y la forma de la planta, que se asimila esta tosca nutrición. γ) "Lo tercero es la *tintura*, un fuego y una luz espirituales: el supremo fundamento de que nace primigeniamente la primera divisibilidad de las cualidades en la esencia de este mundo. *Fiat* es la palabra de cada cosa, y pertenece por su cualidad propia a la eternidad. Su estado primigenio es la fuerza sagrada de Dios. El *olor* es la sensi-

[57] *Aurora*, cap. 3, §§ 36-38, 47, pp. 44-46.

bilidad de esta tintura. Los elementos son solamente una morada y un contraste de la fuerza interior, una causa del movimiento de la tintura." [58]

Las cosas sensibles pierden totalmente la fuerza de este concepto sensible: Böhme las emplea como determinaciones del pensamiento, pero no en cuanto tales; y esto es lo que hace que la exposición de Böhme sea tan dura y tan bárbara, y de ello procede también esta unidad con la realidad y este presente de la Esencia infinita.

La contraposición que se alberga dentro de la criatura aparece descrita así por Böhme: si la naturaleza es la emanación inicial del *separator*, habrá que comprender en el contraste de la Esencia divina dos clases de vida: además de aquella vida temporal, otra eterna, que lleva consigo el don de la comprensión divina. En el fondo del mundo eterno y espiritual, en el *Mysterio magno* del contraste divino (de la egotidad), encontramos una morada de voluntad divina a través de la cual se revela y no se revela en ninguna cualidad de la voluntad propia. El hombre, situado precisamente en este centro, tiene en sí dos vidas, pues está hecho de tiempo y de eternidad, es: α) un algo general "en la inteligencia eterna de la voluntad buena y una, que es un temperamento; β) la voluntad inicial de la naturaleza, como la suma y el compendio *centrorum*, ya que cada *centrum*, en su separabilidad, queda circunscrito en un lugar, con respecto a la egotidad y la voluntad propia, como un propio *mysterium* o ánimo. Aquello apetece solamente un contraste de su igualdad; esto —la voluntad nacida por sí misma, la voluntad natural en el lugar de la mismidad de la impresión sombría— apetece también una igualdad, como un contraste con su propio compendio, a través del cual no apetece otra cosa que su corporeidad, como un fundamento natural". Este yo, lo sombrío, el tormento, el fuego, la cólera de Dios, el ser dentro de sí, el captarse a sí, la dureza, es lo que sale de nuevo a la luz en el nuevo alumbramiento; el yo queda roto y la penosidad reducida a la verdadera quietud, del mismo modo que el fuego sombrío estalla ahora en luz.[59]

He aquí, ahora, los pensamientos fundamentales de Böhme, los más profundos: α) el alumbramiento de la luz, como el Hijo

[58] *Von göttlicher Beschaulichkeit*, cap. 1, § 33, p. 1745; cap. 2, § 29, p. 1754; cap. 3, §§ 15, 18-24, 27, 29, pp. 1758-1761; *Von den drei Principien göttlichen Wesens*, cap. 8, § 5, p. 433; *Mysterium magnum, oder Erklärung des ersten Buchs Mosis* ["Mysterium magnum o explicación del primer libro de Moisés"], cap. 19, § 28, pp. 2830 *s.*

[59] *Von göttlicher Beschaulichkeit*, cap. 1, §§ 23-39, pp. 1742-1746; cap. 2, §§ 1-13, 15-30, pp. 1747-1754.

de Dios, a base de las cualidades, por la más viva dialéctica; β) la refracción de Dios con respecto a sí mismo.

No puede desconocerse evidentemente lo bárbaro de la exposición, pero tampoco es posible desconocer la extraordinaria profundidad en que Böhme da vueltas y más vueltas, con esta unión de las más absolutas contradicciones. Böhme concibe las contradicciones del modo más duro, más tosco, es cierto; pero su aspereza no le impide llegar a establecer la unidad. Esta profundidad tosca y bárbara, profundidad sin concepto, es siempre un presente, un hablar a partir de sí mismo, que lo tiene y lo sabe todo de suyo. Y no podemos dejar de mencionar la piedad, lo que hay de edificante en Böhme, el camino que se señala al alma en sus escritos. Es esto algo profundo e íntimo en el más alto grado; y quien esté familiarizado con sus formas descubrirá necesariamente esta profundidad y esta intimidad. Pero es una forma con la que uno no puede llegar a reconciliarse y que no permite formarse ninguna representación determinada acerca del detalle, aunque tampoco se puede desconocer cuán profunda es la necesidad de lo especulativo sentida por este hombre.

Sección Segunda

EL PERÍODO DEL ENTENDIMIENTO PENSANTE

Con Cartesio entramos, en rigor, desde la escuela neoplatónica y lo que guarda relación con ella, en una filosofía propia e independiente, que sabe que procede sustantivamente de la razón y que la conciencia de sí es un momento esencial de la verdad. Esta filosofía erigida sobre bases propias y peculiares abandona totalmente el terreno de la teología filosofante, por lo menos en cuanto al principio, para situarse del otro lado. Aquí, ya podemos sentirnos en nuestra casa y gritar, al fin, como el navegante después de una larga y azarosa travesía por turbulentos mares: ¡tierra!

Con Descartes comienza en efecto, verdaderamente, la cultura de los tiempos modernos, el pensamiento de la moderna filosofía, después de haber marchado durante largo tiempo por los caminos anteriores. El alemán, sobre todo, cuanto más servil en un sentido más desenfrenado se muestra en otro; la limitación y la falta de medida, el afán de la originalidad, es el ángel satánico que nos azota con sus alas. En este nuevo período, el principio general que lo regula y gobierna todo en el mundo es el pensamiento que parte de sí mismo: esta interioridad, que se señaló en general en lo tocante al cristianismo y que es el principio protestante por virtud del cual el pensamiento llega en general a la conciencia como aquello a lo que todos tienen derecho.

Este pensamiento, que es para sí, esta cúspide más pura de la interioridad, se afirma y hace fuerte como tal, relegando a segundo plano y rechazando como ilegítima la exterioridad muerta de la autoridad. Sólo el pensamiento libre que en mí se alberga puede reconocer y corroborar, como tribunal competente, al pensamiento. Lo cual tiene, a la par, el sentido de que este pensamiento constituye una misión general del mundo y de los individuos, más aún, el deber de cada cual, ya que todo se basa en él; de tal modo que lo que en el mundo pasa por ser algo firme e inconmovible, tiene que ser considerado así por el pensamiento del hombre, para que se lo reconozca como tal. La filosofía se convierte, así, en una incumbencia general acerca de la cual todo hombre sabe emitir juicio, pues todo individuo es un ser pensante por naturaleza.

Este recomenzar de la filosofía, en esta época, explica por qué las viejas historias de la filosofía del siglo XVII, la de Stanley por ejemplo, sólo tratan de la filosofía de los griegos y los romanos, terminando con el advenimiento del cristianismo, como si para

ellas no existiese, a partir de entonces, ninguna filosofía, por considerarla, en realidad, innecesaria, ya que la teología filosófica de la Edad Media no tenía como principio el pensamiento libre, que parte de sí mismo (v. t. I, pp. 100 *ss.*).

Ahora bien, el hecho de que este principio vuelva a ser ahora un principio filosófico no quiere decir que se desarrolle metódicamente a base del pensamiento. Se arranca como premisa del viejo prejuicio de que el hombre sólo alcanza la verdad por medio de la reflexión; esto es pura y simplemente el fundamento. Pero no se revela aún la determinación de Dios, la concepción del mundo de lo múltiple manifiesto, como algo que brota necesariamente del pensamiento, sino que nos encontramos solamente con el pensamiento de un contenido aportado por la representación, la observación y la experiencia.

Vemos, de una parte, una *metafísica;* de otra parte, nos encontramos con las ciencias particulares: de una parte, tenemos el pensamiento abstracto como tal, de otra, el contenido del mismo, tomado de la *experiencia;* estas dos líneas se enfrentan de un modo abstracto, pero sin dividirse tan nítidamente. Tropezaremos evidentemente con la contraposición entre el pensamiento apriorístico, el que pretende que las determinaciones por las que se ha de regir el pensamiento deben sacarse del pensamiento mismo, y el criterio según el cual debemos comenzar y concluir por la experiencia y pensar a base de ella. Es la contraposición entre el racionalismo y el empirismo; pero es, en realidad, una contraposición secundaria, ya que tampoco la filosofía metafísica, la que sólo deja prevalecer el pensamiento inmanente, toma lo metódicamente desarrollado de la necesidad del pensamiento mismo, sino que saca también su contenido de la experiencia interior o exterior, convirtiéndolo luego, mediante la reflexión, en algo abstracto.

La forma de la filosofía *primeramente* engendrada por el pensamiento es la metafísica, la *forma del entendimiento pensante.*

Este período nos revela como principales figuras a Descartes y Spinoza y, al lado de ellas, las de Malebranche, Locke, Leibniz y Wolff. La *otra* forma es la del *escepticismo* y el *criticismo* contra el entendimiento pensante, contra la metafísica como tal y contra lo que hay de general en el empirismo: al llegar aquí, examinaremos las modalidades de estas corrientes filosóficas entre los escoceses, los alemanes y los franceses; los materialistas franceses retornan, más tarde, a la metafísica.

CAPÍTULO 1

LA METAFISICA INTELECTIVA

La metafísica es la tendencia a la sustancia, lo que hace que se mantenga en pie contra el dualismo una unidad y un pensamiento, como entre los antiguos se mantenía el ser. Pero en la metafísica misma se nos revela la contraposición entre la sustancialidad y la individualidad. Lo *primero* es la metafísica espontánea, pero también exenta de crítica: Descartes y Spinoza, que implantan la unidad del ser y el pensar. Lo *segundo* es Locke, quien trata de la contraposición misma, considerando la idea metafísica de la experiencia; tal es el origen de los pensamientos, su razón de ser, pero aún no el problema de si esos pensamientos son verdaderos en y para sí. La mónada de Leibniz, es, en *tercer* lugar, la totalidad de la concepción del mundo.

A) PARTE PRIMERA

Nos encontramos aquí por vez *primera* con las *ideae innatae* de Cartesio. La filosofía spinozista, en *segundo* lugar, se comporta con respecto a la filosofía de Cartesio solamente como si se tratase de su consecuente desarrollo; el método es lo fundamental. Una forma que aparece al lado del spinozismo y que constituye también un desarrollo completo del cartesianismo es, en *tercer* lugar, el modo como Malebranche se representa esta filosofía.

1. DESCARTES

René Descartes es un héroe del pensamiento, que aborda de nuevo la empresa desde el principio y reconstruye la filosofía sobre los cimientos puestos ahora de nuevo al descubierto al cabo de mil años. Jamás se podría insistir bastante ni exponer con la suficiente amplitud la acción ejercida por este hombre sobre su tiempo y sobre el desarrollo de la filosofía en general; su importancia estriba principalmente en haber sabido exponer su pensamiento de un modo simple y sencillo y, al mismo tiempo, popular, relegando a segundo plano toda premisa del pensamiento popular mismo, partiendo de tesis completamente simples y reduciendo el contenido a los pensamientos o a la extensión y el ser, con lo que, en cierto modo, enfrenta el pensamiento con esta su antítesis. Este pensamiento simple se presenta bajo la forma del entendimiento determinado y claro, razón por la cual no se le puede lla-

mar un pensamiento especulativo, una razón especulativa. Cartesio parte de determinaciones fijas, firmes, pero solamente del pensamiento; es la manera de su tiempo. Lo que los franceses llaman ciencias exactas, ciencias del entendimiento determinado, tiene justo en esta época su punto de partida. La filosofía y la ciencia exacta no se hallan separadas todavía; la separación de una y otra habrá de producirse más tarde.

Por lo que se refiere a la *vida* de Cartesio, diremos solamente lo que sigue. Nació en 1596, en La Haye, pueblecito de Turena, en una antigua familia noble. Recibió la acostumbrada educación en un colegio de jesuítas, hizo grandes progresos en sus estudios y caracterizábase por su espíritu vivaz e inquieto, que buscaba con insaciable afán todas las ramas del conocer humano, buceando en todos los sistemas y formas del pensamiento y estudiando, además de la literatura antigua, principalmente filosofía, matemáticas, qüímica, física, astronomía, etc. Pero sus estudios de juventud en el colegio de jesuítas y los que hizo por su cuenta le infundieron, al cabo de muchos años de engolfarse en ellos, una fuerte repugnancia por el estudio libresco; al abandonar el establecimiento de enseñanza de su mocedad, su celo por la ciencia, avivado todavía más por esta crisis y este anhelo insatisfecho, fué en aumento, lejos de decrecer.

Siendo todavía mozo, a los dieciocho años, se trasladó a París y vivió en el gran mundo de la capital. Pero, como tampoco esto satisficiese sus afanes, pronto abandonó esta sociedad y retornó a sus estudios. Se retiró para ello a uno de los arrabales de París, donde vivió consagrado principalmente al estudio de las matemáticas y apartado de todos sus amigos de antes, hasta que, al cabo de dos años, habiendo sido descubierto por ellos, lo sacaron de allí para llevarlo de nuevo a la alta sociedad parisiense.

Ahora, se sobrepuso de nuevo por entero al estudio de los libros, para entregarse totalmente a la realidad. Posteriormente, pasó a Holanda y se enroló en el servicio militar; poco después, en 1619, el primero de la guerra de los Treinta años, entró como voluntario en las tropas bávaras y tomó parte en varias campañas bajo el mando de Tilly. Muchos hombres abrazaron la carrera de soldado por no encontrar satisfacción en el cultivo de las ciencias; pero éste entró en la profesión de las armas, no por desamor a las ciencias, sino porque las amaba demasiado y las tenía en muy alta estima. En los cuarteles de invierno, entre campaña y campaña, Descartes se entregaba afanosamente al estudio y en Ulm, por ejemplo, trabó conocimiento con un vecino muy versado en las matemáticas. Pero su afán por el estudio hízose aún

más vivo y poderoso en los cuarteles de invierno de Neuburgo, en el Danubio, donde sintió revivir en él con más fuerza que nunca el impulso de abrirse nuevos caminos en la filosofía, mediante la transformación de esta disciplina; hizo a la Madre de Dios la promesa de ir en peregrinación a Loreto si le hacía triunfar en este propósito y le volvía con bien a sus estudios y afanes.

Estuvo también en la batalla de Praga, en la que Federico, el del Palatinado, perdió la corona de Bohemia. Nuestro filósofo, a quien no podía agradar el espectáculo de aquellas salvajes escenas, abandonó en 1621 el servicio militar, emprendiendo varios viajes por el territorio del resto de Alemania primero, y luego por Polonia, Prusia, Suiza, Italia y Francia. Después se retiró a Holanda, a donde lo invitaba la gran libertad de que gozaba este país, decidido a llevar a cabo allí sus designios; en Holanda vivió pacíficamente desde 1629 a 1644, período durante el cual compuso y editó la mayoría de sus obras, defendiéndolas contra los repetidos ataques desencadenados contra ellas, principalmente por parte del clero. Por último, la reina Cristina de Suecia lo llamó a su corte de Estocolmo, que era el centro de reunión de los más famosos eruditos de la época; y allí murió Descartes en el año 1650.[1]

Entre sus *obras* filosóficas, aquellas que contienen los *fundamentos* se distinguen, sobre todo, por un rasgo muy popular en su modo de exponer, que las hace muy gratas y recomendables a quien se inicia en el estudio. Este filósofo procede, en ellas, al abordar los problemas, de un modo muy sencillo e infantil, como si fuese narrando sus pensamientos uno detrás de otro, sin complicación alguna. El profesor Cousin de París ha reeditado recientemente las obras de Cartesio, en una colección de once volúmenes en octavo; la mayoría de ellos los ocupan las cartas sobre temas y problemas de física. Cartesio imprimió un impulso nuevo y vigoroso tanto a las matemáticas como a la filosofía. Entre sus descubrimientos se cuentan varios métodos fundamentales gracias a los cuales pudieron obtenerse más tarde brillantísimos resultados en las matemáticas superiores. Su método sigue siendo todavía hoy base esencial en los estudios matemáticos; Descartes es en efecto el inventor de la geometría analítica y, con ello, el hombre que abrió nuevos rumbos a la matemática moderna. Cultivó también la física, la óptica y la astronomía, llevando a cabo importantísi-

[1] Brucker, *Hist. crit. phil.*, t. IV, parte 2, pp. 203-217; Descartes, *De methodo*, I-II (Amsterdam, 1672), pp. 2-7 *(Oeuvres complètes de Descartes*, ed. Victor Cousin, t. I, pp. 125-133); *Notes sur l'éloge de Descartes*, por Thomas *(Oeuvres de Descartes*, ed. Cousin, t. I), pp. 83 *ss.*; Tennemann, t. X, pp. 210-216.

mos descubrimientos en estos campos del saber. Pero este aspecto de su obra no nos interesa aquí. Como tampoco tienen ningún interés para nosotros sus aplicaciones de la metafísica a ciertos problemas eclesiásticos, a determinadas investigaciones especiales, etc.

1. Descartes imprime rumbos totalmente nuevos a la *filosofía:* con él comienza la nueva época de la filosofía, en la que a la formación de la mente le es dable captar ya el principio de su elevado espíritu en pensamientos, en la forma de la generalidad, como Böhme lo había captado a través de las intuiciones, es decir, bajo formas sensibles. Cartesio parte de la concepción de que el pensamiento debe partir del pensamiento mismo; todas las filosofías anteriores, principalmente la que tomaba como punto de partida la autoridad de la Iglesia, quedan relegadas desde ahora a segundo plano.

Pero como el pensamiento aquí sólo se concibe propiamente como un entendimiento abstracto frente al cual aparece del otro lado el contenido concreto, tenemos que las representaciones determinadas, en esta filosofía, no se derivan todavía del entendimiento, sino que sólo se forman de un modo empírico. Por tanto, en la filosofía de Descartes hay que distinguir entre lo que tiene un interés general para nosotros y lo que no lo tiene: lo primero es la trayectoria de sus pensamientos mismos; lo segundo, el modo como estos pensamientos se formulan y derivan. No debemos, sin embargo, considerar la trayectoria del pensamiento cartesiano como un método consecuentemente probatorio; trátase evidentemente de un profundo desarrollo interior, pero que se manifiesta de un modo ingenuo. Para hacer justicia a los pensamientos de Descartes, es necesario que estemos nosotros mismos familiarizados con la necesidad de este fenómeno; ahora bien, el espíritu de su filosofía no es otra cosa que el saber, como unidad del ser y el pensar. Sin embargo, poco es lo que en conjunto cabe decir acerca de su filosofía.

a) La tesis de que sólo debe arrancarse del pensamiento como tal la expresa Descartes diciendo que se debe *dudar de todo (de omnibus dubitandum est)*; y esto representa evidentemente un comienzo absoluto. Descartes hace, pues, de este levantamiento de todas las determinaciones mismas el postulado primordial de la filosofía. Sin embargo, esta *primera* tesis cartesiana no encierra, ni mucho menos, el sentido del escepticismo, el cual no persigue otra meta que la duda misma, el detenerse en esta actitud de indecisión del espíritu, por creer que éste encuentra en ello su libertad. No; el sentido de la duda cartesiana es otro, a saber: el de

que hay que renunciar a todo prejuicio —es decir, a cualesquiera premisas que puedan aceptarse directamente como verdaderas— y tomar como punto de partida el pensamiento mismo, para llegar arrancando de él a algún resultado firme y sentar así un comienzo puro.

No es esto, ni mucho menos, lo que hacen los escépticos, para quienes la duda no es el punto de partida, sino por el contrario el resultado.[2] El dudar cartesiano, el no sentar premisas, entendiendo que no existe nada firme ni seguro, no responde al interés de la libertad misma como tal, al criterio de que nada vale fuera de la libertad, de que nada existe con la cualidad de un algo exteriormente objetivo. Es cierto que, para Descartes, no hay nada firme, siempre y cuando que el Yo pueda abstraerse de ello, es decir, pensar, pues el pensar puro consiste justo en abstraerse de todo. Pero lo que prevalece en la conciencia es la finalidad de llegar a algo firme, a algo objetivo, y no el momento de lo subjetivo, el que ese algo sea establecido, conocido y probado por mí. Sin embargo, este interés coincide innegablemente con el otro, pues es partiendo de mi pensamiento como trato de llegar a ese resultado, lo cual quiere decir que también aquí interviene y actúa el impulso de la libertad.

En las palabras en que Descartes proclama, a su modo, el fundamento de este grande y extraordinariamente importante principio se expresa, en realidad, un razonamiento simplista y empírico. He aquí las palabras a que nos referimos:

"Por el hecho de haber nacido como niños y de haber emitido acerca de las cosas sensibles muchos juicios antes de llegar a encontrarnos en el uso perfecto de nuestra razón, nos vemos separados por muchos prejuicios del conocimiento de la verdad. Y parece que sólo podremos librarnos de ellos esforzándonos en la vida por dudar de todo aquello que suscite en nosotros la más leve sospecha de incertidumbre. Más aún, creemos que será saludable, incluso, reputar por falso todo aquello de que dudemos, para que, de ese modo, podamos encontrar tanto más claro lo más cierto y más cognoscible. Sin embargo, estas dudas deben limitarse a la consideración de la verdad, pues por lo que se refiere a la conducta de nuestra vida nos vemos obligados a elegir, no pocas veces, el camino de lo verosímil, ya que de otro modo desaprovecharíamos, con frecuencia, las ocasiones que se nos ofrecen para actuar, las cuales desaparecerían antes de que tuviésemos tiempo a despejar nuestras dudas. Pero aquí, en que sólo se trata de la búsque-

[2] Spinoza, *Principia philosophiae Cartesianae* (*Benedicti de Spinoza Opera*, ed. Paulus, Jena, 1802, t. I), p. 2.

da de la verdad, haremos bien en dudar, ante todo, si existe en parte alguna lo sensible y lo imaginable: en primer lugar, porque encontramos que los sentidos nos engañan frecuentemente, y la prudencia nos aconseja no confiar en *aquello* que nos haya engañado siquiera sea una sola vez; y, en segundo lugar, porque diariamente sentimos y claramente imaginamos en sueños innumerables cosas que no existen; y al que duda no se le revela ninguna señal, ningún indicio que le permita distinguir con seguridad la vigilia del sueño. Y esto nos lleva a dudar de todo lo demás, incluso de los axiomas matemáticos: en parte, porque vemos que algunos de ellos yerran también en *aquello* que reputamos por lo más cierto, afirmando cosas que a nosotros se nos antojan falsas; y, además, porque hemos oído que existe un Dios que nos ha creado y que lo puede todo, pudiendo también, por tanto, habernos creado de tal manera que debamos errar. Y si nos imaginamos que no existimos por obra de Dios, sino de otro modo, tal vez por obra de nosotros mismos, tanto más verosímil será que nuestra imperfección nos haga falibles. De cualquier modo, la experiencia nos demuestra que somos lo bastante libres para abstenernos siempre de creer aquello que no sea suficientemente cierto y fundado." [3]

Por tanto, la necesidad a que este razonamiento cartesiano responde es la de que aquello que se reconoce como verdad debe ser de tal modo que en ello permanezca el pensamiento consigo mismo. Ahí tienen su puesto también la llamada intuición inmediata y la revelación interior, de las que tanto se habla en estos últimos tiempos. Pero como en la forma cartesiana no se destaca el principio de la libertad como tal, son más bien fundamentos de carácter popular los que aquí se ponen de relieve.

b) Descartes busca algo *cierto* y verdadero en sí, algo que no sea simplemente verdadero, a la manera como lo es el objeto de la fe sin saber, ni sea tampoco esa certeza sensible y también escéptica carente de verdad. Toda la filosofía anterior a Descartes llevaba la tara de presuponer algo como verdadero y, en parte, como ocurría con la filosofía neoplatónica, con la de atribuir la forma de la ciencia no a su esencia misma, o la de no analizar los elementos de ella. Para Descartes, en cambio, no es verdad nada que no tenga una evidencia interior en la conciencia o que la razón no

[3] Descartes, *Principia philosophiae*, parte I, §§ 1-6 (Amsterdam, 1672), pp. 1 *s.* (*Oeuvres*, t. III, pp. 63-66); cfr. *Meditationes de prima philosophia*, I (Amsterdam, 1685), pp. 5-8 (*Oeuvres*, t. I, pp. 235-245); *De methodo*, IV, p. 20 (pp. 156-158).

conozca de un modo tan claro y tan terminante que excluya toda posibilidad de duda.

"Así, pues —dice Descartes—, al rechazar o declarar falso todo aquello de que podemos de algún modo dudar, nos es fácil dar por supuesto que no existe Dios, ni el cielo, ni cuerpo alguno, pero no que no existamos *nosotros* mismos, los que pensamos esto. Pues sería contradictorio pensar que no existe aquello que piensa. De aquí que el conocimiento de *pienso, luego existo* sea el primero de todos y el más cierto de cuantos se ofrecen a todo el que filosofa de un modo ordenado. Es éste el mejor camino para llegar a conocer la naturaleza del espíritu y su diferencia con respecto al cuerpo. En efecto, cuando nos paramos a indagar quiénes somos nosotros, que podemos considerar como carente de verdad todo lo que de nosotros difiere, vemos claramente que lo que caracteriza nuestra propia naturaleza no es precisamente la extensión, ni la figura, ni el desplazamiento de lugar, ni nada por el estilo que se le pueda atribuir al cuerpo, sino única y exclusivamente el pensamiento; por eso éste se conoce antes y de un modo más cierto que cualquier cosa corporal." [4]

Por consiguiente, el Yo tiene, aquí, la significación del pensamiento y no la de la individualidad de la conciencia de sí. La *segunda* tesis de la filosofía cartesiana es, por tanto, la de la certeza inmediata del pensamiento. Lo cierto no es sino el saber como tal, en su forma pura, como proyectado sobre sí mismo, lo cual no es otra cosa que el pensamiento; por eso el entendimiento desamparado sigue desarrollándose hasta arribar a la necesidad del pensamiento.

Descartes arranca, como hará más tarde Fichte, del Yo como lo sencillamente cierto; yo sé que algo se representa *en mí*. Con ello, la filosofía entra de golpe en un campo totalmente nuevo y se sitúa en un punto de vista completamente distinto, pues se desplaza a la esfera de la subjetividad. Se abandona la premisa de la religión y se busca solamente la prueba, y no el contenido absoluto, el cual desaparece ante la subjetividad abstractamente infinita.

También en Descartes nos encontramos con ese elemento de fermentación del que habla movido por un gran sentimiento, por la intuición: del mismo modo que Giordano Bruno y tantos otros, cada cual a su modo, habían proclamado como individualidades su propia y peculiar concepción del mundo. Considerar el contenido en sí mismo no es lo primero, pues si puedo abstraerme de

[4] Descartes, *Principia philosophiae*, parte I, §§ 7 s., p. 2 (pp. 66 s.).

todas mis representaciones, jamás puedo abstraerme del Yo. Pensamos esto y aquello, y por ello es la instancia usual y consagrada por la vieja prudencia en cuanto a la incapacidad para llegar a concebir aquello de que se habla; la existencia de un determinado contenido es justo aquello de que debe dudarse, pues no existe nada firme. El pensamiento es lo absolutamente general, pero no precisamente porque yo pueda abstraerme, sino cabalmente porque el Yo es este algo simple e idéntico consigo mismo. El pensamiento es, por tanto, lo primero; la determinación siguiente que se añade, directamente relacionada con ello, es la determinación del ser. El "yo pienso" envuelve directamente mi propio ser; y esto es, nos dice Descartes, el fundamento absoluto de toda filosofía.[5] La determinación del ser se halla contenida en mi yo; y esta conexión misma es lo primero. El pensar como ser y el ser como pensar es mi certeza, mi yo; en el famoso *Cogito, ergo sum* se contienen, pues, inseparablemente unidos, el pensamiento y el ser.

En esta tesis se ve, de una parte, un silogismo, como si del pensamiento se dedujese el ser. Kant razona, en especial, contra este mecanismo silogístico, alegando que en el pensamiento no se contiene el ser, pues éste es algo distinto del pensar. Y esto es cierto, pero no lo es menos que ambos son inseparables, es decir, que existe entre ellos, a pesar de todo, una identidad; su unidad no es destruída ni menoscabada por su diversidad. Sin embargo, no es probada esta proclamación de la certeza abstracta y pura, la totalidad general en la que todo es en sí;[6] por eso no se debe tratar de convertir esta proposición en una deducción.

El propio Descartes lo dice: "No es en modo alguno un silogismo, pues para ello tendría que formularse así la premisa mayor: todo lo que piensa existe", después de lo cual vendría la subsunción en la menor, como conclusión: "luego yo existo". Con ello se levantaría justo la inmediatividad que la proposición lleva consigo. "Pero aquella premisa mayor [no se formula para nada, sino que] es más bien algo que se deriva de la proposición primera: Pienso, luego existo."[7]

Para que haya un silogismo tiene que haber tres términos; aquí, concretamente, tendría que haber un tercero que sirviese de mediador, de eslabón entre el pensar y el ser; pero este tercer tér-

[5] Descartes, *De methodo*, IV, pp. 20 s. (p. 158); Spinoza, *Principia philos. Cartes.*, p. 14.

[6] Descartes, *De methodo*, IV, p. 21 (p. 159); *Epistol.*, t. I, ep. 118 (Amsterdam, 1682), p. 379 (*Oeuvres*, t. IX, pp. 442 s.).

[7] Descartes, *Responsiones ad sec. objectiones, adjunctae Meditationibus de prima philosophia*, p. 74 (p. 427); Spinoza, *Principia philos. Cartes.*, pp. 4 s.

mino no existe. El "luego" o "por tanto" que enlaza ambos lados no es el "luego" o el "por tanto" de un silogismo; la conexión entre el ser y el pensar se establece sólo de un modo inmediato. Esta certeza es, por consiguiente, el *prius*; todas las demás proposiciones vienen después.

El sujeto pensante como la inmediatividad simple del ser conmigo mismo es precisamente lo que llamamos ser; y no es, por cierto, nada difícil comprender esta identidad. El pensamiento, como lo general, se contiene en todo lo particular, y con ello la relación pura consigo mismo, la pura identidad. Ahora bien, en el ser no hay que representarse tampoco, ni mucho menos, un contenido concreto; por donde es la misma identidad inmediata la que constituye también el pensamiento. Sin embargo, la inmediatividad es una determinación unilateral; el pensamiento no contiene esta determinación solamente, sino también la de servir de mediador consigo mismo: la inmediatividad existe precisamente por el hecho de que el mediar es, al mismo tiempo, levantar la mediación. El pensar lleva, pues, implícito el ser; pero el ser es una pobre determinación, es lo abstracto de lo concreto del pensar.

Por tanto, Descartes no se preocupa de seguir demostrando esta identidad del ser y el pensar, que constituye sin disputa la idea más interesante de los tiempos modernos, sino que se remite única y exclusivamente a la conciencia y la coloca momentáneamente a la cabeza. Y es que Descartes no siente todavía, en modo alguno, la necesidad de desarrollar las diferencias contenidas en el "yo pienso"; será Fichte quien, andando el tiempo, proceda a derivar todas las determinaciones partiendo de esta cúspide de la certeza absoluta.

Contra Descartes se han alegado también otras proposiciones. Gassendi,[8] por ejemplo, formula esta objeción: *Ludificor, ergo sum:* Soy juguete de mi conciencia, luego existo; en realidad: luego, soy juguete de mi conciencia. Y el propio Descartes comprende perfectamente que esta objeción merece ser tenida en cuenta; pero la refuta él mismo, diciendo que sólo debe hacerse hincapié en el Yo, no en el resto del contenido. Sólo el ser es idéntico al pensamiento puro, no el contenido del ser, sea el que fuere. Las palabras de Descartes son las siguientes:

"Por pensar entiendo todo lo que sucede dentro de nosotros con la participación de nuestra conciencia, siempre y cuando que seamos conscientes de ello; por tanto, también la voluntad, las representaciones, también las sensaciones son lo mismo que el pen-

[8] *Appendix ad Cartes. Meditationes, continens objectiones quint.*, p. 4 (*Oeuvres*, t. II, pp. 92 s.).

samiento. Pues cuando digo: Veo o Me paseo, luego existo, refiriéndome a la acción de ver o de pasear que realiza mi cuerpo, la conclusión a que llego no es absolutamente cierta, ya que, como con frecuencia sucede en sueños, puedo creer que veo o que me paseo a pesar de que no abro siquiera los ojos ni me muevo del sitio, y tal vez podría, incluso, creer lo mismo aunque no tuviese cuerpo. Pero si, al decir eso, me refiero solamente a la sensación subjetiva o a la conciencia del ver o del pasearme, como actos referidos al espíritu, que es el único que siente o piensa que ve o se pasea, así entendida, no cabe duda de que esa conclusión es absolutamente cierta." [9]

Decir "en sueños" es una modalidad de razonamiento empírico; por lo demás, nada hay que objetar contra esta argumentación. En el querer, ver, oír, etc., va implícito también el pensamiento; sería absurdo creer que el alma guarda, por decirlo así, la facultad de pensar en un bolsillo especial y la de ver, querer, etc., en otro. Sin embargo, cuando digo: veo, me paseo, en ello va implícito de una parte, mi conciencia, el Yo y, por tanto, el pensamiento; pero, por otra parte, va también implícito en ello el querer, el ver, el oír, el pasear y, con ello, por tanto, una modificación ulterior del contenido. Y precisamente esta modificación es la que me impide afirmar: Me paseo, luego existo; pues puedo abstraerme de la tal modificación, puesto que no es ya el pensamiento general. Hay que mirar, pues, solamente a la conciencia pura contenida en este Yo concreto. Sólo cuando destaco que existo en ella como un ser pensante, sólo entonces tengo delante el ser puro, pues el ser sólo va unido a lo general.

"Ello lleva implícito —dice Descartes— el que el pensamiento es más cierto para mí que el cuerpo. Si al tocar la tierra o al verla juzgo que existe, con mayor razón deberé emitir, partiendo de eso, el juicio de que existe mi pensamiento. Pues tal vez pueda ser igualmente bueno que juzgue que la tierra existe aunque no exista; pero no el que emita este juicio y el que mi espíritu, que así juzga, no exista." [10]

Es decir, que puedo establecer como inexistente todo lo que para mí existe; pero al juzgarme como inexistente a mí mismo, formulo yo mismo esta conclusión, emito un juicio *mío propio*. Pues mal puedo dejar de lado el que yo juzgo, aunque haga caso omiso de *aquello* acerca de lo cual emito un juicio.

Ahora bien, con esto ha recobrado la filosofía su verdadero terreno, la base según la cual el pensamiento parte del pensamien-

9 Descartes, *Principia philosophiae*, parte I, § 9, pp. 2 *s.* (pp. 67 *s.*).
10 Descartes, *Principia philosophiae*, parte I, § 11, p. 3 (pp. 69 *s.*).

to mismo, como de algo cierto de suyo, y no de algo externo, no de algo dado, no de una autoridad, sino pura y simplemente de esta libertad que se contiene en el "yo pienso". Puedo dudar de todo lo demás, de la existencia de las cosas físicas, de mi propio cuerpo; o bien, esta certeza no lleva en sí misma la nota de lo inmediato. Pues el yo es precisamente la certeza misma, que en lo demás es solamente predicado; mi cuerpo es cierto *para mí*, pero no es la certeza misma.[11] Contra la certeza de poseer un cuerpo alega Descartes el fenómeno empírico de que, muchas veces, se tiene la sensación de dolor en un miembro que hace ya largo tiempo que ha sido amputado.[12] Lo real, dice, es una sustancia, y el alma la sustancia pensante; ésta existe, pues, para sí, como algo distinto e independiente de todas las cosas materiales externas. Su naturaleza pensante es evidente por sí misma: el alma pensaría y existiría aunque no hubiese cosas materiales; por eso el alma puede conocerse más fácilmente que el cuerpo.[13]

Todo lo demás que podamos tener por verdad descansa sobre esta certeza, pues para que algo sea tenido por verdad hace falta la evidencia, y nada es verdad si no posee esta evidencia interior en la conciencia. "Ahora bien, la evidencia de todo se basa en que lo veamos tan *claro* y tan *nítido* como aquella certeza misma, y en que, por tanto, de tal modo dependa de este principio y coincida con él, que si quisiéramos dudar de ello tengamos que dudar también de este principio" (es decir, de nuestro Yo).[14] Este saber es por sí mismo, ciertamente, la evidencia perfecta, pero no es aún la verdad; o bien, si reputamos como verdad aquel ser, tendremos solamente un contenido vacío, y del contenido y no de otra cosa es de lo que se trata.

c) Lo *tercero* es, por tanto, el tránsito de esta certeza a la *verdad*, a lo determinado; también este tránsito presenta en Descartes un carácter simplista, y con ello se ofrece a nuestra consideración, por vez primera, la *metafísica* cartesiana. El proceso consiste, aquí, en que surja un interés por ulteriores representaciones acerca de la unidad abstracta del ser y el pensar; en este punto, Descartes

[11] Descartes, *Respons. ad sec. object.: Rationes more geometr. dispos.*, Postulata, p. 86 (pp. 454 *s.*); Spinoza, *Principia philos. Cartes.*, p. 13.

[12] Descartes, *Principia philosophiae*, parte IV, § 196, pp. 215 *s.* (pp. 507-509); *Meditationes*, VI, p. 38 (pp. 329 *s.*); Spinoza, *Principia philos. Cartes.*, p. 2 *s.*

[13] Descartes, *Respons. ad sec. object.: Rationes more geometr. dispos.*, Axiomata V-VI, p. 86 (p. 453), Propositio IV, p. 91 (pp. 464 *s.*); *Meditationes*, II, pp. 9-14 (pp. 246-262).

[14] Descartes, *De methodo*, IV, p. 21 (pp. 158 *s.*); Spinoza, *Principia philos. Cartes.*, p. 14.

aborda el problema de un modo exteriormente reflexivo. "La conciencia —son sus palabras—, que sólo se sabe cierta a sí misma, intenta ahora extender su órbita de conocimiento y encuentra que hay en ella representaciones acerca de muchas cosas, en cuyas representaciones no yerra mientras no afirma o niega que a ellas corresponde algo parecido fuera de la propia conciencia." El error, con respecto a las representaciones, sólo tiene sentido en relación con una existencia exterior. "Descubre también conceptos generales y saca de ellos pruebas que son evidentes: así, por ejemplo, el axioma geométrico de que los tres ángulos de un triángulo suman dos ángulos rectos, es una representación que se deriva inevitablemente de otra; pero, puesta a reflexionar sobre si realmente existen tales cosas, la conciencia duda de ello." [15] En efecto, el triángulo no tiene nada de cierto, ya que la extensión no se da en la certeza inmediata de mí mismo. El alma puede existir sin lo corpóreo, y esto sin aquélla; son, *realiter*, cosas distintas y la una puede concebirse sin la otra. Por tanto, el alma no piensa y conoce lo otro con la misma claridad que la certeza de sí misma.[16]

Ahora bien, la verdad de todo saber descansa sobre la prueba de la *existencia de Dios*. El alma es una sustancia imperfecta, pero lleva dentro de sí la idea de una esencia absolutamente perfecta; esta perfección no se engendra en ella misma, precisamente por tratarse de una sustancia imperfecta; es, pues, una idea innata. La conciencia de esto se expresa, en Descartes, de tal modo que a su juicio mientras no se pruebe y se reconozca la existencia de Dios, existe la posibilidad de que nos equivoquemos, por no poder saber si nuestra naturaleza será realmente propensa al error (v. *supra*, pp. 258 *s.*).[17] La forma es algo torcido, torpe, que sólo expresa la contraposición entre la conciencia de sí y la conciencia de lo otro, de lo objetivo; y de lo que se trata es de la unidad de ambas cosas, de saber si lo que se halla en el pensamiento tiene también objetividad. Pues bien, esta unidad reside en Dios, mejor dicho, es Dios mismo. Pero mejor será que reproduzcamos las propias palabras de Descartes: "Entre las distintas representaciones que hay en nosotros figura también la representación de un ser omnisciente, omnipotente y absolutamente perfecto; y ésta es la más excelente de todas las representaciones."

[15] Descartes, *Principia philosophiae*, parte I, § 13, pp. 3 *s.* (pp. 71 *s.*).

[16] Descartes, *Respons. ad sec. object.*: *Rationes more geometr. dispos.*, Def. I, p. 85 (pp. 451 *s.*), y Prop. IV, p. 91 (pp. 464 *s.*); *Meditationes*, III, pp. 15-17 (pp. 263-268).

[17] Descartes, *Principia philosophiae*, parte I, § 20, p. 6 (pp. 76 *s.*); *Meditationes*, III, pp. 17-25 (pp. 268-292); *De methodo*, IV, pp. 21 *s.* (pp. 159-162); Spinoza, *Principia philos. Cartes.*, p. 10.

Esta representación general y que todo lo abarca se caracteriza, pues, porque en ella no se da la incertidumbre acerca del ser con que nos encontramos en las demás representaciones. Tiene la propiedad peculiar de que "en ella, no conocemos la existencia como algo puramente posible y contingente, como en las representaciones de otras cosas que percibimos claramente, sino como una determinación sencillamente necesaria y eterna. Así como el espíritu, por ejemplo, percibe que en el concepto del triángulo va implícito el que sus tres ángulos sean iguales a dos rectos, el que esto sea, por tanto, propio de la naturaleza del triángulo mismo, al percibir que la existencia se contiene necesaria y eternamente en el concepto del más perfecto de los seres, llega necesariamente a la conclusión de que este ser perfectísimo existe".[18] La perfección lleva también consigo, en efecto, la determinación de la existencia, ya que no puede decirse que la representación de algo inexistente sea perfecta. Ahí tenemos, pues, la unidad del pensar y el ser y la prueba ontológica de la existencia de Dios; ya más arriba (pp. 125 s.) nos encontrábamos con esto, al tratar de Anselmo de Cantorbery.

La prueba de la existencia de Dios a base de su idea viene después: en este concepto va implícita ya la existencia; luego es verdadero. Descartes pasa en seguida a esto, sentando una serie de *axiomas* al modo de tesis sacadas de la experiencia:

α) "Existen diversos grados de realidad o entidad, pues la sustancia tiene más realidad que el accidente o el modo, y la sustancia infinita más que la finita."

β) "En el concepto de una cosa va contenida la existencia, bien la simplemente posible, bien la necesaria"; es decir, en el Yo va contenido el ser como la certeza inmediata de una alteridad, del no-Yo opuesto al Yo.

γ) "Ninguna cosa o ninguna perfección de una cosa que exista realmente *actu* puede tener como causa de su existencia la nada. Pues si de la nada pudiese predicarse algo, podría predicarse también el pensamiento: diría por tanto que, puesto que pienso, no soy." Aquí, Descartes pasa a una separación, a una relación no conocida; se añade el concepto de causa, que es evidentemente un pensamiento, pero un pensamiento determinado. Spinoza, en sus comentarios, dice acerca de esto "que las representaciones encierran más o menos realidad y que aquellos momentos tienen tanta evidencia como el pensamiento mismo, ya que no se limitan a decir *que* pensamos, sino que dicen también *cómo* pensamos".

[18] Descartes, *Principia philosophiae*, parte I, § 14, p. 4 (pp. 72 s.).

Pero estas determinadas modalidades, como otras tantas diferencias dentro de la sencillez del pensamiento, tendrían que ser demostradas. Y Spinoza añade aún, a propósito de este tránsito, que "los grados de la realidad que percibimos en las ideas no existen en las ideas mismas, en cuanto se las considera simplemente como modalidades del pensamiento, sino en la medida en que la una representa una sustancia y la otra solamente un modo de ella; en una palabra, en cuanto que se las considera como representaciones de cosas".

δ) "La realidad objetiva de los conceptos [es decir, la entidad de lo representado, en cuanto se halla en el concepto] requiere una causa, en la que la misma realidad se contiene no sólo de un modo objetivo [es decir, en el concepto], sino también de un modo formal o *eminenter*; ... de un modo formal, es decir, igualmente perfecto; *eminenter*, de un modo aún más perfecto. Pues es necesario que en la causa se contenga, por lo menos, tanto como en el efecto."

ε) "La existencia de Dios se conoce inmediatamente [*a priori*], partiendo de la consideración de su naturaleza. Decir que algo se contiene en la naturaleza o en el concepto de una cosa vale tanto como decir que esa cosa es verdadera: la existencia se contiene de un modo inmediato en el concepto de Dios; es, pues, verdad afirmar de él que es una existencia necesaria de suyo. En el concepto de toda cosa se contiene, bien una existencia posible, bien una existencia necesaria: una existencia necesaria es la que se contiene en el concepto de Dios, es decir, del Ser absolutamente perfecto, pues de otro modo se le concebiría como algo imperfecto." [19]

El pensamiento de Descartes toma también este giro: "*Tesis:* Probar la existencia de Dios *a posteriori*, partiendo del simple concepto en nosotros. La realidad objetiva de un concepto requiere una causa en la que se contenga la misma realidad, no de un modo puramente objetivo [como en lo finito], sino *formaliter* [es decir, de un modo libre, puramente para sí, fuera de nosotros] o *eminenter* [como algo originario] (axioma δ).

"Ahora bien, poseemos un concepto de Dios, pero su realidad objetiva no se contiene en nosotros ni de un modo formal ni *eminenter*, razón por la cual sólo puede contenerse en Dios mismo." [20] Vemos, por tanto, que esta idea, en Descartes, sólo es una premisa.

[19] Descartes, *Respons. ad sec. object.: Rationes more geometr. dispos.*; Ax. III-VI, X, Prop. I, pp. 88 s. (pp. 458-461); Spinoza, *Principia philos. Cartes.*, pp. 14-17.

[20] Spinoza, *Principia philos. Cartes.*, p. 20; Descartes, *Respons. ad sec. object.: Rationes more geometr. dispos.*, Prop. II, p. 89 (pp. 461 s.).

Ahora diríamos: esta idea suprema la encontramos en nosotros. Si nos preguntamos si esta idea existe, tiene que tratarse precisamente de la idea de que con ello se establece también la existencia. En efecto, si se dice que es solamente una representación, ello contradice al contenido de esta representación misma. Y no puede satisfacernos el que esta representación se introduzca diciendo: poseemos esta representación, el que ésta aparezca, por tanto, como algo que se presupone. Además, este contenido no revela tampoco que tenga como determinación esta unidad del pensar y el ser. Por consiguiente, aquí no se da en la forma de Dios ninguna otra representación que la contenida en el *cogito, ergo sum*, en la que el ser y el pensar aparecen inseparablemente unidos, sólo que ahora bajo la forma de una representación que poseo en mí. El contenido de esta representación, el Omnipotente, el Omnisciente, etc., son predicados que se manifiestan después; el contenido mismo es el contenido de la idea, vinculado con la existencia. Vemos así cómo estas determinaciones se suceden unas a otras de un modo puramente empírico y que, por tanto, no prueba filosóficamente nada: un ejemplo de cómo en la metafísica apriorística se procede a base de premisas de representaciones y de cómo éstas son pensadas, ni más ni menos que empíricamente se procede a base de ensayos, observaciones y experiencias.

Después de esto, sigue diciendo Descartes:

"Y el espíritu cree esto tanto más cuando observa que no descubre en sí la representación de ninguna otra cosa en que se contenga la existencia como algo necesario. Partiendo de aquí, comprenderá que aquella idea del Ser supremo no es una idea inventada por él, ni una idea quimérica, sino una naturaleza verdadera e inmutable que no puede menos de existir, por cuanto lleva consigo la existencia necesaria. Nuestros prejuicios nos impiden comprender fácilmente esto, ya que estamos acostumbrados a distinguir en todo lo demás la esencia [el concepto] de la existencia." Acerca de que el pensamiento es inseparable de la existencia, suele decirse: si las cosas fuesen como se las piensa, el mundo presentaría un cariz muy distinto. No se tiene en cuenta, al decir esto, que se trata siempre de un contenido específico y que la esencia de la finitud de las cosas consiste precisamente en que sea posible distinguir entre el concepto y el ser. ¿Cómo es posible deducir lo infinito partiendo de cosas finitas?

"Además —dice Descartes—, este concepto no ha sido creado por nosotros." Es, decimos ahora, una verdad eterna revelada en nosotros. "No encontramos en nosotros las perfecciones que en esta representación se contienen. Estamos, pues, ciertos de que una

causa en la que se contiene toda perfección, es decir, Dios, nos ha sido dada como existente de un modo real; pues estamos ciertos de que de la nada no nace nada [según Böhme, Dios saca de sí mismo la materia del universo] y de que lo perfecto no puede ser resultado de algo imperfecto. De ello debemos, por tanto, derivar en la verdadera ciencia todas las cosas creadas." [21]

Con la prueba de la existencia de Dios se fundamenta, al mismo tiempo, la validez y la evidencia de toda verdad en cuanto a su origen. Dios como causa es el ser para sí, la realidad, que no es simplemente la entidad o la existencia en el pensamiento. Una existencia así, como esta causa (no como la cosa en general) va implícita en el concepto del no-Yo, no en el de toda cosa determinada —pues estas cosas, en cuanto determinadas, son negaciones—, sino solamente en el concepto de la existencia pura o en el de la causa perfecta. Se trata de la causa de la verdad de las ideas, por ser precisamente el lado del ser de las mismas.

d) Viene, en *cuarto* lugar, esta afirmación de Descartes: "Lo que nos es revelado acerca de Dios debemos creerlo aunque no lo comprendamos. Y no es de extrañarse de que, siendo nosotros seres finitos, lo que hay de infinito en la naturaleza de Dios sea inconcebible para nosotros, se halle por encima de nuestra comprensión." Es la recaída en una representación vulgar; Böhme decía, por el contrario (v. *supra*, p. 248): el misterio de la Trinidad nace siempre en nosotros. Descartes, por su parte, llega a esta conclusión: "Por eso no debemos cansarnos con investigaciones acerca de lo infinito, pues, siendo como somos finitos, sería absurdo que pretendiéramos determinar algo con respecto a aquello." [22] Pero, dejemos esto por ahora.

"Ahora bien, el primer atributo de Dios es el ser verdadero y la fuente de toda luz; es, pues, algo completamente contrario a su naturaleza que pueda engañarnos. Por eso la luz de la naturaleza o el don del conocimiento, que nos ha sido dado por Dios, no puede tocar ningún objeto que no sea verdadero, en la medida en que sea tocado por él [por la facultad de conocimiento], es decir, en la medida en que se lo comprenda clara y nítidamente. Atribuímos a Dios el atributo de la *veracidad*. De aquí deriva Descartes, por tanto, el vínculo general entre el conocimiento absoluto y la objetividad de lo así conocido por nosotros. El conocimiento tiene objetos, tiene un contenido, lo que se conoce; a esta relación es a lo que llamamos verdad. La veracidad de Dios con-

[21] Descartes, *Principia philosophiae*, parte I, §§ 15 s., 18, 24, pp. 4 s., 7 (pp. 73-75, 78 s.).

[22] Descartes, *Principia philosophiae*, parte I, §§ 24-26, p. 7 (pp. 79 s.).

siste justo en esta unidad de lo pensado o claramente comprendido por el sujeto y la realidad externa o el ser.

"Desaparece con ello la duda de que pueda no ser verdad lo que aparece ante nosotros como absolutamente evidente. Ya, por tanto, no pueden sernos sospechosas las verdades matemáticas. Y, si tenemos cuidado de discernir lo que se nos revela clara y nítidamente a través de los sentidos, en estado de vigilia o en sueños, nos será también fácil conocer en cada cosa lo que hay en ella de verdad." Y, como lo que se piensa clara y certeramente, además de pensarse *es*, Descartes proclama también, con ello, que el hombre conoce por experiencia, a través del pensamiento, lo que hay de hecho en las cosas; las fuentes de error residen, por el contrario, en el carácter finito de nuestra propia naturaleza. "Es seguro, por razón de la veracidad de Dios, que la capacidad de percepción y la capacidad de asentir por medio de la voluntad, siempre y cuando que sólo se extienda a lo claramente percibido, no puede incurrir en error. Y aunque esto no pueda probarse de ningún modo, es algo tan firmemente implícito por naturaleza en todo, que tan pronto como percibimos claramente algo asentimos a ello en seguida, por nosotros mismos, sin que podamos dudar en modo alguno de que es verdad." [23]

Todo esto aparece relatado de un modo extraordinariamente sencillo, pero no por ello deja de ser algo indeterminado, formal y carente de profundidad; no se hace sino afirmar que las cosas *son* precisamente así, y no de otro modo. La trayectoria de Descartes es simplemente la trayectoria del entendimiento claro. La certeza es para él lo primero; de ella no se deriva necesariamente ningún contenido, ni un contenido en general, ni menos aún su objetividad como distinta de la subjetividad interior del Yo. Nos encontramos, pues, de una parte, con la contraposición entre el conocer subjetivo y la realidad y, de otra parte, con su inseparable vinculación.

En el primer caso, se plantea la necesidad de mediar entre los dos términos antagónicos, y se establece como elemento mediador la veracidad de Dios, que consiste precisamente en que su concepto encierra directamente la realidad. Pero la prueba de esta unidad descansa única y exclusivamente en decir que descubrimos en nosotros la idea de lo más perfecto; por tanto, esta representación aparece aquí solamente como una representación preencontrada. Por ella se mide la simple representación de Dios, que no encierra dentro de sí existencia alguna; y se descubre que,

[23] Descartes, *Principia philosophiae*, parte I, §§ 29 *s.*, 35 *s.*, 38, 43, pp. 8-11 (pp. 81-86, 89); *Meditationes*, IV, pp. 25 *s.* (pp. 293-297).

sin existencia, esa representación sería imperfecta. Esta unidad de Dios mismo, de su idea con su existencia, es ciertamente la veracidad; y en ella encontramos justo el fundamento que nos permite reputar por verdad lo que es para nosotros tan cierto como la verdad de nosotros mismos. Por tanto, en el desarrollo ulterior, el fundamento de la doctrina cartesiana es el de que todo es verdad solamente en cuanto es algo pensado, algo general. Esta veracidad de Dios habrá de ser expresada más tarde de un modo aún más determinado y más estricto por un cartesiano, si es que así se le puede llamar: por Malebranche, a quien podemos citar aquí por vez primera,[24] en su *Recherche de la vérité*, como más adelante veremos.

Las determinaciones fundamentales dè la metafísica cartesiana son, por tanto, en primer lugar: el partir de la certeza de sí mismo para llegar a la verdad, el conocer el ser en el concepto del pensar. Pero, como en el pensar cartesiano expresado en las palabras "Yo pienso" yo soy un individuo, el pensamiento se perfila como un pensar subjetivo; por tanto, en el concepto del pensar mismo no se revela el ser, sino que se pasa en seguida a la separación en general. En segundo lugar, se perfila también ante la conciencia de sí lo negativo del ser; y este algo negativo, unido al Yo positivo, se establece como unido en sí en un tercer término, en Dios. Dios, que hasta ahora era una posibilidad que no se contradecía, adopta ahora forma objetiva para la conciencia de sí, es toda realidad en cuanto sea positiva, es decir, es precisamente ser, unidad del pensar y el ser, la más perfecta esencia; precisamente en lo negativo, en el concepto, en lo pensado de Él, se contiene el ser. Una objeción en contra de esta identidad, objeción ya antigua y también kantiana, es ésta: que del concepto de la más perfecta esencia no se desprende más de lo que se halla entrelazado en los pensamientos existencia y esencia perfectísima, pero no *fuera* del pensamiento. Sin embargo, precisamente el concepto de la existencia es este algo negativo de la conciencia de sí, no fuera del pensamiento, sino el pensamiento de lo que se halla fuera del pensar.

2. Descartes concibe el ser en el sentido absolutamente positivo, sin llegar al concepto de que es lo negativo de la conciencia de sí: ahora bien, el ser simple, establecido como lo negativo de la conciencia de sí, es la *extensión*; por eso Descartes niega a Dios el atributo de la extensión, se atiene a esta separación, y enlaza el universo, la *materia*, con Dios como el *creador*, causa de ella, formulando el certero pensamiento de que la *conservación* de la ma-

[24] En las lecciones del curso de 1829-30, Hegel exponía en este lugar la filosofía de Malebranche [M.].

teria es una creación continua, en cuanto que la creación se establece de un modo separado, como actividad.

Sin embargo, Descartes no reduce la extensión al *pensamiento* de un modo verdadero: la materia, las sustancias extensas, se enfrentan a las sustancias pensantes, que son simples; por cuanto el universo ha sido creado por Dios, no podría ser tan perfecto como su causa. En realidad, el efecto es más imperfecto que la causa, puesto que es algo que se establece, aunque nos atengamos al concepto puramente intelectivo de la causa. La extensión es, por tanto, según Descartes, lo más imperfecto: pero, como imperfectas que son, las sustancias extensas no pueden existir y persistir por sí mismas o a través de su concepto; necesitan, pues, en todo momento de la *asistencia de Dios* para su conservación, y sin ella se hundirían de nuevo, en un momento, en la nada. Y la conservación no es otra cosa que una incesante recreación.[25]

Descartes pasa luego a ulteriores determinaciones, y dice lo siguiente: "Lo que cae bajo nuestra conciencia es considerado por nosotros, bien como *cosas* o sus *cualidades*, bien como *verdades eternas*, carentes de existencia fuera de nuestro pensamiento", que no pertenecen a este o aquel tiempo, a este o aquel lugar. A esta clase de verdades las llama Descartes verdades *innatas*, pues no han sido creadas por nosotros ni son simplemente sentidas,[26] sino que son el concepto eterno del espíritu mismo y las determinaciones eternas de su libertad, de sí mismo como tal. De aquí parte, pues, la noción de que las ideas son innatas al hombre *(innatae ideae)*, en torno a la cual disputarán más tarde Locke y Leibniz.

Esta expresión de "verdades eternas" sigue siendo todavía muy usual en los tiempos modernos, y designa las determinaciones y conexiones absolutamente generales, que son para sí; el término de "innatas" es, sin embargo, torcido y craso, ya que la noción del alumbramiento físico que tras él se perfila es inadecuada, tratándose del espíritu. Las ideas innatas de Descartes no son lo general, como en Platón y los pensadores que le siguen, sino aquello que encierra una evidencia, una certeza inmediata, certeza basada en el pensamiento mismo: son múltiples conceptos que adoptan la forma del ser y que responden, según Cicerón, a sentimientos naturalmente firmes, arraigados en el corazón humano.

Nosotros diríamos más bien que se trata de algo que tiene su

[25] Descartes, *Principia philosophiae,* parte I, §§ 22 *s.*, pp. 6 *s.* (pp. 77 *s.*) *Responsiones quartae,* p. 133 (p. 70); Spinoza, *Principia philos. Cartes.*, pp. 30 *s.*, 36, 38; Buhle, *Geschichte der neuern Philosophie,* t. III, secc. I, pp. 17 *s.*

[26] Descartes, *Principia philosophiae,* parte I, § 48, p. 12 (p. 92); *Meditationes,* III, p. 17 (pp. 268 *s.*).

raíz en la naturaleza, en la esencia de nuestro propio espíritu. El espíritu es activo y se comporta en sus actividades de un determinado modo; y éste no tiene más fundamento que su libertad. Ahora bien, para que sea así hace falta algo más que decirlo; es necesario derivarlo como un producto necesario, como una creación necesaria de nuestro espíritu. Tales ideas son, por ejemplo, las leyes lógicas: "De la nada no sale nada", "Es imposible que algo sea y al mismo tiempo no sea",[27] etc.; y también los principios morales. Trátase de hechos de la conciencia que, sin embargo, Descartes no tarda en abandonar de nuevo; sólo se dan en el pensamiento como hechos subjetivos: por eso no entra todavía a investigar su contenido.

Ahora bien, por lo que se refiere a las cosas que Descartes pasa a considerar, el otro aspecto de estas verdades eternas, tenemos que las determinaciones generales de las cosas son la *sustancia*, la *duración*, el *orden*, etc.[28] Descartes da definiciones de estos pensamientos, lo mismo que Aristóteles indaga las categorías. Pero, así como antes establecía como fundamento que no se debía partir de premisa alguna, ahora toma las nociones a que pasa como algo con que se encuentra en nuestra conciencia. Define la sustancia así: "Entiendo por sustancia, simplemente, una cosa *(rem)* que no necesita de ninguna otra para existir; y esa sustancia que no necesita de ninguna otra cosa sólo puede ser una, a saber: Dios."

Es lo mismo que dice Spinoza, y podría afirmarse que es la definición verdadera, la unidad del concepto y la realidad. "Todas las demás [cosas] sólo pueden existir gracias al *concurso (concursus)* de Dios"; por lo tanto, lo que fuera de Dios llamamos sustancia no existe por sí misma, no tiene su existencia en el concepto mismo. Era lo que se llamaba el *sistema de la asistencia (systema assistentiae)*, el cual es, sin embargo, un sistema trascendente. Dios es el nexo absoluto entre el concepto y la realidad; las demás sustancias, las finitas, las que tienen un límite y se hallan dependientes, supeditadas, necesitan de otra. "Por consiguiente, si queremos llamar también sustancias a otras cosas, tendremos que reconocer que este nombre no les conviene a ellas y a Dios *univoce*, como se dice en términos escolásticos; es decir, que no se puede indicar ninguna acepción determinada de esta palabra que sea común a Dios y a las criaturas."[29]

"Ahora bien, yo sólo reconozco dos clases de cosas: una es la clase de las cosas pensantes; otra, la de las que guardan relación

[27] Descartes, *Principia philosophiae*, parte I, § 49, p. 13 (p. 93).
[28] Descartes, *Principia philosophiae*, parte I, § 48, p. 12 (p. 92).
[29] Descartes, *Principia philosophiae*, parte I, § 51, p. 14 (p. 95).

con lo extenso." El pensamiento, el concepto, lo espiritual, lo consciente de sí es aquello que es cabe sí, como algo contrapuesto a lo extenso, a lo espacial, a lo que es separado, que no es cabe sí, a lo que no es libre. Tal es la *distinción real (distinctio realis)* de las sustancias: "Una sustancia puede concebirse clara y precisamente sin las otras. Y la sustancia corpórea y la pensante y creadora pueden encuadrarse en este concepto común por ser cosas que, para existir, sólo necesitan de la asistencia de Dios." Son, dicho en otros términos, sustancias más generales; las otras cosas finitas necesitan, para existir, de otras cosas que las condicionan. Pero la sustancia extensa, el reino de la naturaleza, y la sustancia espiritual no necesitan la una de la otra.[30] Podemos llamarlas sustancias, porque cada una de ellas abarca todo este volumen, representa una totalidad para sí. Ahora bien, concluye Spinoza, como cada uno de estos dos lados, lo mismo el reino del pensamiento que el de la naturaleza, es un sistema total de suyo, ambos son en sí, es decir, son absolutamente idénticos como Dios, como la sustancia absoluta; para el espíritu pensante, este en sí es por tanto Dios, o sus diferencias son puramente ideales.

Descartes pasa del concepto de Dios a lo creado, al pensamiento y la extensión, y de aquí a lo particular. "Ahora bien, las sustancias tienen varios *atributos,* sin los cuales no se las podría concebir [son los que forman su determinabilidad]; pero cada una de ellas tiene un atributo propio y peculiar, el que constituye su naturaleza y su esencia [una determinabilidad simple, general], y del cual dependen todos los demás. Por donde el pensamiento constituye el atributo absoluto del *espíritu* [el pensamiento es su cualidad]; la extensión es" la determinación esencial de la *corporeidad,* y sólo esto es "la verdadera naturaleza del cuerpo. Todo lo demás son solamente cualidades secundarias, *modos,* como la *figura* y el *movimiento* en lo extenso, o la *imaginación,* la *sensación* y la *voluntad* en lo pensante, modos de los que se puede prescindir mentalmente y hacer abstracción en el pensamiento. Dios es la sustancia pensante y no creada." [31]

Después de esto, Descartes pasa a lo particular; e investigando lo extenso da con la materia, la *quietud* y el movimiento. Uno de los pensamientos centrales de Descartes es que la materia, la extensión y la corporeidad son exactamente lo mismo para el pensamiento; según él, la naturaleza del cuerpo se perfecciona por

[30] Descartes, *Principia philosophiae,* parte I, § 48, pp. 12 s. (p. 92); § 60, p. 16 (p. 101); § 52, p. 14 (p. 95); *Respons. ad. sec. object.: Rationes more geometr. dispos.,* Definit. X, p. 86 (p. 454).

[31] Descartes, *Principia philosophiae,* parte I, §§ 53 s., p. 14 (pp. 96 s.).

medio de la cualidad de lo extenso, y sólo este algo pensado debe ser asumido por el mundo corpóreo como lo esencial. Decimos: el cuerpo opone también resistencia, tiene olor, gusto, color, transparencia, dureza, etc., pues sin estas cualidades no sería tal cuerpo. Pero todas estas determinaciones ulteriores de lo extenso, tales como la cantidad de extensión, quietud, movimiento, inercia, etc., son algo puramente sensible; y Descartes lo demuestra así, tal y como ya de antiguo había sido puesto de relieve por los escépticos. Aquello es evidentemente el concepto abstracto o la esencia pura; pero para que un cuerpo exista o para que exista la esencia pura hacen falta necesariamente la negatividad, la diferencia.

Descartes demostraba mediante el siguiente razonamiento que, fuera de la extensión, todas las determinaciones del cuerpo se cancelaban y ninguna podía predicarse de un modo absoluto: deducimos la solidez, la dureza de la materia mediante la resistencia que un cuerpo opone a nuestro contacto y por medio de la cual procura afirmarse en el lugar que ocupa. Supongamos que la materia, al tocarla, retrocediese constantemente, como el espacio: en estas condiciones, no tendríamos razón alguna para atribuirle solidez. El olor, el color, el gusto son también cualidades que afectan puramente a los sentidos; y sólo podemos decir que sea verdad aquello que percibimos claramente. Cuando un cuerpo se pulveriza o reduce a pequeñas partes, retrocede también y no por ello pierde su naturaleza propia; la resistencia no es, por tanto, un atributo esencial.[32]

Sin embargo, este no ser para sí sólo representa una resistencia cuantitativamente menor; pero la resistencia como tal permanece. Descartes pretende pensar siempre, y no hacer otra cosa; ahora bien, la resistencia, el color, etc., no los piensa, sino que se limita a captarlos como cualidades sensibles. Por eso dice que todo esto debe reducirse a la extensión, como modificación especial de ella. No obstante, hay que reconocer que a Descartes le honra mucho el reconocer como verdad solamente lo pensado; pero el levantamiento de aquellas cualidades sensibles constituye precisamente el movimiento negativo del pensamiento: la esencia del cuerpo se halla condicionada por este pensamiento, es decir, no es una verdadera esencia.

Del concepto de la extensión pasa Descartes, en seguida, a las *leyes del movimiento*, como el conocimiento general del en sí de lo corpóreo. He aquí esas leyes: *a*) la de que no existe un *vacío*,

[32] Descartes, *Principia philosophiae*, parte I, §§ 66-74, pp. 19-22 (pp. 107-117); parte II, § 4, p. 25 (pp. 123 *s*.).

pues ello sería una extensión sin sustancia corpórea, es decir, algo así como un cuerpo sin cuerpo; β) la de que no existen *átomos* (un ser para sí indivisible), por la misma razón, puesto que la extensión es la esencia misma del cuerpo; γ) finalmente, la de que un cuerpo es puesto siempre en movimiento por algo exterior a él, mientras que por sí mismo permanece en estado de quietud, del mismo modo que un cuerpo en estado de movimiento es reducido a quietud, siempre, por algo exterior a él: es la ley de la *inercia*.[33] Pero estas pretendidas leyes son, en realidad, proposiciones que no dicen nada, pues no pasa de ser una abstracción, por ejemplo, el aferrarse a la contraposición entre la quietud simple y el simple movimiento.

La extensión y el movimiento son los conceptos fundamentales de la física mecánica; son lo que es la verdad del mundo de los cuerpos. Descartes ve flotar vagamente ante él la idealidad y se halla muy por encima de la realidad de las cualidades sensibles, pero no pasa a la particularización de esta idealidad. Se detiene, pues, en el mundo de la *mecánica* en sentido estricto. Dadme la materia (lo extenso) y el movimiento, y os construiré mundos, viene a decir Descartes;[34] el espacio y el tiempo son, para él, por tanto, las únicas determinaciones del universo material. Tal es, en efecto, la manera mecánica de considerar la naturaleza, por virtud de la cual la *filosofía de la naturaleza* de Descartes es puramente mecánica.[35]

Los cambios de la materia residen, por tanto, solamente en el movimiento; por eso Descartes reduce todas las relaciones a estados de quietud y movimiento de partículas, todas las diferencias materiales, el color, el sabor, en una palabra, todas las cualidades corporales y todos los fenómenos animales, al mecanismo. En los organismos vivos, la digestión, etc., no son sino efectos mecánicos de esa clase, que tienen como principios la quietud y el movimiento. Vemos, pues, aquí el fundamento y el origen de la filosofía mecánica; sin embargo, una visión más a fondo nos dice que esto es insuficiente, poco satisfactorio, que la materia y el movimiento no bastan para explicar la vida. Pero ello no es obstáculo para que comprendamos la grandeza que supone el que el pensamiento se desarrolle en sus determinaciones y haga de estas determinaciones del pensamiento la verdad de la naturaleza.

[33] Descartes, *Principia philosophiae*, parte II, §§ 16, 20, 37 *s.*, pp. 29-31, 38 *s.* (pp. 133 *s.*, 137 *s.*, 152-154).

[34] Buhle, *Geschichte der neuern Philosophie*, t. III, secc. 1, p. 19; cfr. Descartes, *Principia philosophiae*, parte III, §§ 46 *s.*, p. 65 (pp. 210-212).

[35] Cfr. Descartes, *Principia philosophiae*, parte II, § 64, p. 49 (pp. 178 *s.*).

Descartes contribuyó notablemente al desarrollo de la mecánica, al estudiar el *sistema del universo* y el movimiento de los *cuerpos celestes*. Esto le lleva a hablar de la *tierra*, del *sol*, etc., y de ahí pasa a su noción del movimiento circular de los cuerpos celestes en forma de *torbellino* y a una serie de hipótesis metafísicas sobre el flujo y el reflujo, la penetración, la colisión, etc., de pequeñas partículas en los *poros* y, por último, al *salitre* y la *pólvora*.[36]

Deben atraer el interés, en primer término, los pensamientos generales; lo otro consiste en construir el tránsito a lo determinado en una física que es el resultado de observaciones y experiencias, y en este desarrollo procede nuestro filósofo de un modo totalmente intelectivo. Descartes mezcla a este tipo de metafísica gran cantidad de observaciones, llegando así a resultados que son, por ello, algo confusos para nosotros. En esta filosofía predomina, por tanto, el tratamiento pensante de lo empírico; y es éste justo el modo como se manifiestan los filósofos de esta época. En Descartes y otros, la filosofía tenía aún la significación indeterminada de conocer por medio del pensamiento, la reflexión, el razonamiento. El conocimiento especulativo, las deducciones a partir del concepto, la evolución libre e independiente de la cosa misma serán introducidos más tarde por obra de Fichte; por tanto, en Descartes no aparecen separados aún lo que hoy llamamos conocimiento filosófico y el conocimiento científico de otra clase. Por aquel entonces, incluíanse en la filosofía todas las ciencias humanas; por eso nos encontramos con que en la metafísica cartesiana se mezclan y confunden del modo más simplista las reflexiones y los razonamientos completamente empíricos nacidos de razones, de experiencias, de hechos, de fenómenos, sin que tengamos la sensación de estar asistiendo a algo especulativo.

Lo que hay en esta metafísica de rigurosamente científico consiste propiamente en el método probatorio, tal y como venía aplicándose desde hacía largo tiempo en la geometría, y en el modo ordinario del silogismo formalmente lógico. De aquí que la filosofía, pretendiendo abarcar el conjunto de las ciencias, parta de la lógica y la metafísica; la segunda parte está formada por una física y una matemática usuales, aunque mezcladas con especulaciones metafísicas; la tercera parte, la ética, versa sobre la naturaleza del hombre, sobre sus deberes, sobre el Estado y el ciudadano.

Así lo encontramos en Descartes. La primera parte de sus

[36] Descartes, *Principia philosophiae*, parte III, §§ 5-42, 46 *ss.*, pp. 51-63, 65 *ss.* (pp. 183-208, pp. 210 *ss.*); parte IV, §§ 1 *ss.*, 69, 109-115, pp. 137 *ss.*, 166, 178-180 (pp. 330 *ss.*, 388, 420-425).

Principia philosophiae trata *de principiis cognitionis humanae,* la segunda *de principiis rerum materialium.* Sin embargo, esta filosofía de la naturaleza, como filosofía en torno a la extensión, no es otra cosa que lo que por entonces podía ser una física, una mecánica absolutamente corriente, usual, y además totalmente hipotética; *nosotros* en cambio distinguimos con toda precisión entre la física empírica y la filosofía de la naturaleza, aunque la primera sea también pensante.

3. Descartes no llegó a entrar en la *tercera* parte, en la *filosofía del espíritu,* sino que, desarrollando de un modo especial la física, sólo dió a conocer en el campo de la *ética* un tratado *De passionibus.* Descartes trata, desde este punto de vista, del *pensamiento* y de la *libertad* humana. Demuestra la libertad del hombre por el hecho de que el alma piensa y la voluntad es ilimitada; es esto, según él, lo que constituye la perfección del hombre. Esto es absolutamente cierto. Por lo que se refiere al libre arbitrio, tropieza con la dificultad de exponer cómo es compatible con la presciencia divina. El hombre como ser libre puede, dice Descartes, hacer cosas que no se hallan previamente estatuídas por Dios, lo cual se halla en pugna con la omnipotencia y la omnisciencia divinas; por otra parte, si todo estuviese estatuído por Dios, ello equivaldría a la anulación de la libertad humana.

Sin embargo, Descartes no logra resolver sin cierta perplejidad la contradicción entre estas dos determinaciones. Siguiendo el método que señalábamos anteriormente (*supra,* p. 268), dice: "El espíritu humano es finito y el poder y la providencia divinos son infinitos; no estamos, pues, en condiciones de poder juzgar la relación que existe entre la libertad del alma humana y la omnipotencia y la omnisciencia divinas; pero en nuestra propia conciencia reside su certeza como un hecho. Y sólo debemos atenernos, en esto como en todo, a lo que posee certidumbre." [37] Hay, además, muchas cosas que le parecen inexplicables; sin embargo, también en esto da nuestro pensador pruebas de tenacidad y obstinación en la busca del mejor convencimiento. El modo cartesiano de conocimiento presenta la forma de un razonamiento intelectivo; por eso carece, para nosotros, de un interés especial.

Tales son los momentos fundamentales del sistema cartesiano. Pero antes de seguir adelante citaremos algunas afirmaciones especiales de este filósofo que le han hecho especialmente famoso: formas especiales que han sido estudiadas también por otros metafísicos, entre ellos Wolff.

[37] Descartes, *Principia philosophiae,* parte I, §§ 37, 39-41, pp. 10 s. (pp. 85-88).

Se señala, por ejemplo, *en primer lugar* que Descartes ve en lo *orgánico*, en los *animales, máquinas, mecanismos* movidos por otra fuerza, es decir, que no encierran dentro de sí el principio autónomo del pensamiento:[38] es una *fisiología* mecanicista, un pensamiento determinado, intelectivo, que carece, por lo demás, de importancia. Dada la nítida contraposición entre el pensamiento y la extensión, aquello no es considerado como una sensación, de tal modo que ésta pueda aislarse. Lo orgánico, como cuerpo, debe reducirse a la extensión; el desarrollo ulterior sólo demuestra, por tanto, su supeditación a las primeras determinaciones.

En segundo lugar, tenemos como problema fundamental el de las *relaciones entre el alma y el cuerpo:* es justo aquel retorno del objeto a sí mismo que hace que el pensamiento tome cuerpo en otra cosa, en la materia. Muchos son los sistemas que acerca de esto encontramos en la metafísica. Uno es el del *influxus physicus,* según el cual el espíritu se comporta de un modo corpóreo, ya que el objeto guarda una relación con el espíritu, como los cuerpos guardan relación entre sí. No cabe duda de que esta manera de concebir es muy tosca. Ahora bien, ¿cómo concibe Descartes la unidad entre el alma y el cuerpo? La primera, según él, pertenece al mundo del pensamiento, el segundo al mundo de la extensión; y como ambos son sustancia —por lo cual ninguno de los dos necesita del concepto del otro— tenemos que el alma y el cuerpo son independientes entre sí y no pueden ejercer influencia alguna mutua.

El alma, según el razonamiento de Descartes, sólo influiría en el cuerpo si necesitase de él, y a la inversa, es decir, sólo influirían la una sobre el otro, y viceversa, en tanto mantuviesen relaciones esenciales entre sí. Pero, como cada uno de ellos es una totalidad, ninguno guarda una relación real con el otro. Descartes niega, pues, consecuentemente la influencia física de ambos; admitirla, sería tanto como admitir entre ellos una relación de tipo mecánico. De este modo, Descartes se atiene a lo intelectual frente a la materia, fundamentando a base de ello el mantenerse para sí del espíritu; pues en su *cogito* el Yo sólo tiene, por el momento, la certeza de sí mismo, en cuanto que yo puedo abstraerme de todo.

Ahora bien, hay que tener en cuenta el factor necesidad, un elemento de mediación y enlace entre lo abstracto y externo y lo particular. Descartes determina esto estableciendo entre ambos lo que constituye el fundamento metafísico de sus mutuos cambios: Dios, como el eslabón mediador, en tanto ayuda al alma en

[38] Descartes, *De methodo,* V, pp. 35 s. (pp. 185-189).

aquello que no puede realizar por obra de su propia libertad, para que los cambios del cuerpo y el alma se correspondan y aconsonanten entre sí.[39] Mis impulsos, mis designios se tornan en algo corpóreo; y esta consonancia entre el alma y el cuerpo es, según Cartesio, obra de Dios. Ya veíamos antes (*supra*, pp. 269 *s.*) cómo Descartes dice que Dios es justo la verdad de la representación: siempre y cuando que pensemos de un modo certero y consecuente, corresponderá *a ello*, siempre, algo real; y la conexión de esto es Dios. Dios es, por tanto, la perfecta identidad de ambas contraposiciones, ya que es, en cuanto idea, la unidad del concepto y lo real.

Más tarde se destacarán los momentos ulteriores de este pensamiento en la idea spinozista. El pensamiento de Descartes es absolutamente certero; esta identidad es imperfecta en las cosas finitas. Lo que ocurre es que la forma adoptada por Descartes es inadecuada, pues consiste en sostener, en primer lugar, que existen dos cosas, el pensamiento o el alma y el cuerpo, y, en segundo lugar, que junto a ellas aparece Dios como una tercera cosa al lado de ambas, no es pues el concepto de unidad, ni los dos términos son a su vez conceptos. Pero no debe olvidarse que Descartes dice asimismo que aquellas dos primeras cosas son sustancias creadas. Esta expresión de "creadas" no sale del campo de las representaciones, no encierra ningún concepto determinado: en este sentido, podemos afirmar que es Spinoza quien se encarga de llevar a cabo esta reducción al pensamiento.

2. Spinoza

La filosofía cartesiana presenta todavía muchísimos giros no especulativos; acoplándose directamente a ella otro filósofo, *Benedicto Spinoza*, desarrolla con una consecuencia total el principio en que esta filosofía se inspira. Para Spinoza, el alma y el cuerpo, el pensamiento y el ser, dejan de ser cosas especiales, cada una de ellas para sí. Por tanto Spinoza, como judío que es, levanta totalmente el dualismo que lleva consigo el sistema cartesiano. Como judío que es, decimos, pues la profunda unidad de su filosofía, tal y como a través de él se manifiesta en Europa, la concepción del espíritu, de lo infinito y lo finito, como idéntico en Dios, sin ver en éste un tercer término, es en realidad un eco del pensamiento oriental. Con Spinoza penetra por vez primera en la mentalidad europea la concepción oriental de la identidad absoluta y más con-

[39] Descartes, *De methodo*, V, p. 29 (pp. 173 *s.*).

cretamente se incorpora directamente a la filosofía europea, cartesiana.

Pero, ante todo, conviene ver cuáles fueron las *condiciones de vida* de Spinoza. Este pensador descendía de una familia de judíos portugueses, y nació en Amsterdam en el año 1632, recibiendo el nombre de Baruch, que más tarde cambió en el de Benedicto. Recibió en sus años mozos las enseñanzas de los rabinos de la sinagoga a que pertenecía, pero pronto entró en conflicto con ellos, furiosos de que se declarase en contra de las quimeras talmúdicas. Se mantuvo por algún tiempo apartado de la sinagoga; pero los rabinos, temerosos de que su ejemplo pudiese traer malas consecuencias a su iglesia, le ofrecieron mil florines de estipendio anual si se prestaba a seguir asistiendo a la sinagoga, sin plantear ninguna clase de conflictos. Benedicto rechazó el ofrecimiento y las persecuciones de los rabinos contra él llegaron a enconarse tanto, que incluso maquinaron el plan de quitarlo de en medio, atentando contra su vida.

Habiendo logrado a duras penas escapar de los espadachines que habían de darle muerte, se separó formalmente de la iglesia judaica, aunque sin abrazar la religión cristiana. Se dedicó preferentemente al cultivo del latín y al estudio de la filosofía cartesiana. Más tarde, se trasladó a la villa de Rynsburg, cerca de Leiden, donde vivió desde 1664, respetado por muchos amigos, pero entregado por entero a la quietud y al aislamiento, primero en Voorburg, aldea cercana a La Haya, y más tarde en esta misma ciudad, ganándose la vida con un trabajo manual, consistente en la preparación de cristales para fines ópticos.

No es extraño que le interesase especialmente la *luz*, que es, en la materia, la identidad absoluta misma, base de la concepción oriental. Aunque tenía amigos ricos y poderosos protectores, entre los que figuraban algunos generales, vivió siempre pobremente, habiendo rechazado en varias ocasiones grandes regalos que le fueron ofrecidos. Se negó también a ser instituído heredero de *Simón de Vries*, empeñado en dejarle todos sus bienes, y sólo aceptó de él una pensión anual de trescientos florines; renunció también, en beneficio de sus hermanas, a la parte que le correspondía de la herencia paterna. El Gran Elector del Palatinado, Carlos Luis, hombre de una nobleza extraordinaria y libre de los prejuicios de su tiempo, le invitó a desempeñar una cátedra en Heidelberg, con libertad absoluta para enseñar y escribir, ya que "el príncipe estaba seguro de que no abusaría de ella para atacar a la religión públicamente establecida". Pero Spinoza (según sabemos por sus cartas impresas) rechazó la oferta con buenas razones, por "no saber den-

tro de qué límites habría de encerrarse aquella libertad filosófica a que se ponía como condición el no atacar la religión públicamente establecida". Permaneció, pues, en Holanda, país extraordinariamente interesante para la cultural general, el primero que dió en Europa un ejemplo de tolerancia, brindando a muchos hombres un refugio de libertad de pensamiento; pues aunque los teólogos holandeses adoptasen, a veces, una actitud furiosa contra algunos pensadores, por ejemplo contra *Bekker* (v. Brucker, *Hist. crit. phil.* t. IV, P. 2, pp. 719 *s.*), o se mostrasen, por ejemplo, en el caso de *Voetius*, rabiosos contra la filosofía cartesiana, lo cierto es que esta actitud no se traducía nunca en las consecuencias a que habría conducido en cualquier otro país.

Spinoza murió el 21 de febrero de 1677, a los cuarenta y cuatro años, víctima de la tuberculosis que desde hacía mucho tiempo venía minando su organismo; fué una muerte muy a tono con su sistema, en el que todo lo individual y lo particular desaparece en la sustancia una. Un clérigo protestante llamado *Colerus*, aunque da muestras de una furiosa enemistad contra él en la biografía que escribió de Spinoza, ofrece por otra parte noticias muy exactas y afectuosas acerca de sus condiciones de vida, dice que, al morir, sólo dejó unos doscientos táleros, cuenta las deudas que tenía, etc. El buen predicador se escandaliza a propósito de una cuenta encontrada entre los papeles del muerto, en la que su barbero reclamaba del "bienaventurado" señor Spinoza el pago de sus estipendios atrasados, y escribe las siguientes palabras, a modo de comentario: "A buen seguro que si el barbero hubiese sabido qué clase de pájaro era Spinoza, no le habría llamado bienaventurado." El traductor alemán de esta biografía estampa debajo del retrato del filósofo este epitafio: *characterem reprobationis in vultu gerens*, caracterizando de este modo lo que podrían ser los rasgos sombríos de un profundo pensador, pero que formaban, por lo demás, una fisonomía dulce y agradable. En lo de la *reprobatio* tal vez tenga razón; pero no se trataba de una repulsa pasiva, sino de una reprobación activa de las opiniones, los errores y las inmoderadas pasiones de los hombres.[40]

Spinoza adopta en sus escritos la terminología de Descartes y publica también una exposición del sistema de este filósofo. El primer escrito de Spinoza que encontramos entre sus *obras* lleva por título: *Principios de Cartesio, probados por el método geométrico.*

[40] *Collectanea de vita B. de Spinoza* (incluída en las *Obras*, ed. Paulus, Jena, 1802-1803, t. II), pp. 593-604, 612-628 (*Spinozae Epist.*, LIII-LIV, *Obras*, ed. Paulus, t. I, pp. 638-640), pp. 642-665; *Spinozae Opera*, ed. Paulus, t. II, Praef., p. XVI.

Más tarde, escribió su *Tractatus theologico-politicus* que le valió gran celebridad. En efecto, si había sido grande el odio que había concitado contra sí por parte de los rabinos, este tratado atrajo ahora sobre su cabeza un odio aún mayor por parte de los teólogos cristianos, principalmente de los protestantes. Figura en él la teoría de la inspiración, un estudio crítico de los libros mosaicos y otras cosas por el estilo, expuestas sobre todo desde el punto de vista de que estas leyes se limitan al pueblo judío. En esta obra de Spinoza encontramos ya todas las disquisiciones críticas de los teólogos cristianos acerca de estos problemas y que tienden generalmente a demostrar que estos libros fueron redactados más tarde de lo que se piensa y que son, en parte al menos, posteriores al cautiverio babilónico, doctrina que constituye un capítulo fundamental para los teólogos protestantes y con la que los modernos se dan gran importancia y tratan de brillar sobre los antiguos.

Pero lo que mayores odios atrajo sobre Spinoza fué su filosofía misma, que examinaremos aquí más de cerca, partiendo de su *Ética*. Mientras que Descartes no dió a conocer ética alguna, la obra filosófica fundamental de Spinoza es precisamente una *Ética*, publicada después de su muerte por Luis *Mayer*, un médico, que había sido el amigo más íntimo del autor.

La *Ética* de Spinoza consta de cinco partes. La primera trata de Dios *(De Deo)*. Se exponen en ella algunas ideas metafísicas generales que implican el conocimiento de Dios y de la naturaleza. La segunda parte trata de la naturaleza y del origen del espíritu *(De natura et origine mentis)*. Spinoza no expone aquí, en modo alguno, una filosofía de la naturaleza, los problemas de la extensión y el movimiento, sino que pasa inmediatamente de Dios a la filosofía del espíritu, al aspecto ético; y lo referente al conocimiento, al espíritu inteligente, figura en la primera parte, en los principios del conocimiento humano. El tercer libro de la *Ética* trata del origen y la naturaleza de los afectos *(De origine et natura affectuum)*. El cuarto, de las fuerzas de ellos o de la servidumbre humana *(De servitute humana seu de affectuum viribus)*. Finalmente, el libro quinto se ocupa del poder del entendimiento, del pensamiento o de la libertad humana *(De potentia intellectus seu de libertate humana)*.[41] El consejero eclesiástico y profesor *Paulus* ha editado en Jena [1802-1803] las obras de Spinoza; a esta edición hemos cooperado también nosotros mediante el cotejo de las traducciones francesas.

La *filosofía* de Spinoza es muy sencilla y fácil de comprender

[41] *Collectanea de vida B. de Spinoza*, pp. 629-641; Spinoza, *Ethica*, *(Opera*, t. II), pp. 1, 3 y not. 33.

en su conjunto; la única dificultad estriba en el método estrecho de que se vale para expresar sus pensamientos y en la limitación de su punto de vista, que hace que sólo trate de un modo insuficiente los puntos de vista fundamentales y los problemas centrales. El sistema spinozista es en realidad la objetivación del sistema cartesiano, bajo la forma de la verdad absoluta.

El pensamiento simple del idealismo spinozista es éste: sólo es verdadera la sustancia una, cuyos atributos son el pensamiento y la extensión o la naturaleza; sólo esta unidad absoluta es la realidad, sólo ella es Dios. Es, como en Descartes, la unidad de pensamiento y ser o lo que el concepto de su existencia contiene dentro de sí mismo. La sustancia cartesiana probablemente encierra, como idea, el ser mismo en su concepto; pero es solamente el ser como ser abstracto, no el ser en cuanto ser real o en cuanto extensión (v. *supra*, p. 271). En Descartes, la corporeidad y el Yo pensante son esencias independientes por sí mismas; esta independencia de los dos extremos es levantada en el spinozismo, al convertirse en momentos de la Esencia absoluta y única. Vemos que lo que importa, en esta expresión, es el concebir el ser como la unidad de lo contradictorio; el interés fundamental reside en no hacer caso omiso de la contradicción y darla de lado, sino en reducirla y disolverla. Y en cuanto que aquí el ser y el pensar no forman ya una contraposición como las abstracciones de lo finito y lo infinito o el límite y lo ilimitado (v. *supra*, p. 206), el ser es concebido ahora, de un modo más determinado aún, como extensión; pues, en su abstracción, sólo sería en rigor el mismo retorno a sí, la misma identidad simple consigo mismo que es el pensamiento (v. *supra*, p. 262). Por tanto, el pensar puro de Spinoza no es lo general espontáneo de Platón, sino lo que se conoce al mismo tiempo con la contraposición absoluta del concepto y el ser.

Tal es, en su conjunto, la idea spinozista; es en el fondo lo mismo que el ὄν de los eléatas (v. t. I, pp. 219 *ss.*). Esta idea spinozista debe reconocerse, en general, como verdadera, como fundada; la sustancia absoluta es la verdad, pero no es la verdad entera; para serlo, habría que concebirla como algo activo de suyo, como algo vivo, con lo cual se la determinaría ya como espíritu. Pero, la sustancia spinozista es solamente la determinación general y, por tanto, la determinación abstracta del espíritu; cierto es que podría decirse que este pensamiento es la base de toda concepción verdadera, pero no como el fundamento que permanece firme de un modo absoluto, sino como la unidad abstracta que es el espíritu dentro de sí.

Hay que reconocer, pues, que el pensamiento no tuvo más re-

medio que colocarse en el punto de vista del spinozismo; ser spinozista es el punto de partida esencial de toda filosofía. Pues, como hemos visto antes (t. I, p. 157), cuando se comienza a filosofar, el alma tiene que empezar bañándose en este éter de la sustancia una, en el que naufraga todo lo que venía teniéndose por verdad. Esta negación de todo lo particular a que necesariamente tiene que llegar todo filósofo es la liberación del espíritu y la base absoluta sobre que éste descansa. La diferencia entre nuestro punto de vista y el de los filósofos eléatas sólo estriba en que el cristianismo hace que exista en el mundo moderno la individualidad absolutamente concreta dentro del espíritu.

Ahora bien, con arreglo a este postulado infinito de lo absolutamente concreto, nos encontramos con que la sustancia de Spinoza no aparece todavía como concretamente determinada de suyo. Y como lo concreto no se da así en el contenido de la sustancia, queda desplazado al campo del pensamiento reflexivo; y sólo de las contraposiciones infinitas de éste se desprende aquella unidad. De la sustancia como tal ya no puede decirse nada más; sólo puede hablarse de la filosofía en torno a ella y de las contradicciones en ella levantadas, sin que sepamos de qué clase son y en qué se diferencian las contradicciones que en ella se levantan. Spinoza no demuestra esta unidad, ni con mucho, tanto como se esforzaban en demostrarla los filósofos antiguos; pero lo grandioso del modo de pensar de Spinoza consiste en poder renunciar a todo lo determinado, a todo lo particular, para situarse solamente ante lo Uno, para prestar atención solamente a esto.

1. Spinoza comienza (*Eth.* P. I., pp. 35 *s.*) por una serie de *definiciones*, de las cuales tomaremos lo siguiente.

a) La *primera* definición de Spinoza es la de *la causa de sí mismo*. Dice: "Por causa de sí (*causam sui*) entiendo aquello cuya esencia [o concepto] implica la existencia, o sea, aquello que sólo puede concebirse como existente." La unidad del pensamiento general y de la existencia se establece, como se ve, desde el primer momento; y en torno a esta unidad habrá de girar continuamente todo. Esto de la causa de sí mismo es una expresión importante, pues mientras nos imaginamos que el efecto es lo opuesto a la causa, la causa de sí mismo es aquella causa que, al actuar y separar lo otro, sólo se produce, al mismo tiempo, a sí mismo, por lo tanto, al producirse, levanta esta distinción. El establecerse a sí mismo como si fuese otro es el contraste y, al mismo tiempo, la negación de esta pérdida; estamos ante un concepto totalmente especulativo, más aún, ante un concepto fundamental en toda especulación. La causa en que la causa es idéntica al efecto es la causa infinita

(v. *infra*, p. 289); y si Spinoza hubiese seguido desarrollando lo que esta *causa sui* implica, no llegaría, como llega, a la conclusión de que la sustancia es lo inmóvil.

b) La *segunda* definición es la de *lo finito*. "Se dice finita en su género aquella cosa que puede ser limitada por otra de la misma naturaleza." Pues encuentra en ello un fin, deja de ser; lo que hay ahí es otra cosa. Pero esta otra cosa tiene que ser del mismo género, pues las cosas que se limitan, para poder limitarse, tienen que entrar en contacto y, por tanto, guardar una relación entre sí, es decir, ser cosas de la misma clase, descansar sobre la misma base, pertenecer a una esfera común. Tal es el lado afirmativo del límite. "Según esto, el pensamiento [sólo] es limitado por otro pensamiento, el cuerpo por otro cuerpo; pero el pensamiento no es limitado [supongamos] por un cuerpo, ni [a la inversa] el cuerpo por un pensamiento." Ya lo veíamos en Descartes *(supra*, p. 273): el pensamiento es totalidad para sí, y lo mismo la extensión, sin que tengan nada de común ni mantengan relaciones mutuas de ninguna clase; no se limitan el uno al otro, sino que cada cual forma un todo cerrado de suyo.

c) La *tercera* definición es la de la *sustancia*. "Por sustancia entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí; es decir, aquello cuyo concepto no necesita del concepto de otra cosa para formarse *(a quo formari debeat)*"; de otro modo sería algo finito, accidental. Lo que necesita de otra cosa para ser concebido no es algo independiente, sino que depende de esta otra cosa.

d) En *cuarto* lugar define Spinoza los *atributos*, pertenecientes a la sustancia como segundo elemento de ella. "Por atributo entiendo aquello que el entendimiento percibe como lo que constituye la esencia de la sustancia"; y sólo esto es lo verdadero, para Spinoza. Y no cabe duda de que es ésta una gran determinación; el atributo es evidentemente una determinabilidad, pero una determinabilidad que sigue siendo, al mismo tiempo, totalidad. Y Spinoza, como Descartes, sólo admite dos determinabilidades de éstas: el pensamiento y la extensión. El entendimiento las percibe como la esencia de la sustancia; pero la esencia no es superior a la sustancia, sino que es solamente esencia en la consideración del entendimiento, la cual cae fuera de la sustancia. Cada uno de estos dos modos de consideración, la extensión y el pensamiento, contiene indudablemente el contenido íntegro de la sustancia, pero solamente bajo una forma que hace entrar en ello también el entendimiento; precisamente por ello son ambos lados idénticos en sí, infinitos. Tal es la verdadera perfección; lo que no se nos dice es dónde se convierte la sustancia en atributo.

e) La *quinta* definición se refiere al tercer elemento de la sustancia, al *modo*. "Por modo entiendo las afecciones de la sustancia o sea aquello que es en otra cosa por medio de la cual es también concebido." Por tanto, la sustancia se concibe por sí misma; el atributo no es lo concebido por sí mismo, sino que guarda relación con el entendimiento conceptual, pero en tanto éste concibe la esencia; finalmente, el modo es lo no concebido como la esencia, sino por otra cosa y en ella.

Ahora bien, Spinoza no habría debido presentar estos tres momentos como conceptos, sino que habría debido deducirlos; son tres momentos muy importantes y corresponden a lo que nosotros, de un modo más preciso, distinguimos como lo general, lo particular y lo individual. Pero no debemos enfocarlos de un modo formal, sino en su sentido verdadero y concreto: lo general concreto es la sustancia, lo particular concreto el género concreto; el Padre y el Hijo son, en el dogma cristiano, particulares de esta clase, cada uno de los cuales contiene la naturaleza íntegra de Dios, sólo que bajo una forma particular. El modo es lo individual, lo finito como tal, que se manifiesta en la conexión externa con otra cosa.

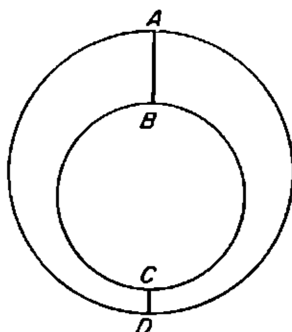
Como vemos, Spinoza va descendiendo, pues el modo es la fase más baja de todas; el defecto de este filósofo estriba en que concibe lo tercero solamente como modo, como la individualidad mala. La verdadera individualidad, la subjetividad, no es solamente un alejamiento de lo general, lo determinado puro y simple, sino que es, al mismo tiempo, como algo determinado pura y simplemente, lo que es para sí, lo que se determina solamente a sí mismo. De este modo, lo individual, lo subjetivo es justo el retorno a lo general; al ser lo que es consigo mismo es también de suyo lo general. El retorno consiste simplemente en ser en sí mismo lo general; pero a este retorno no llega Spinoza. Lo último en él es la rígida sustancialidad, y no la forma infinita; ésta no la conoció, por eso en su pensamiento desaparece siempre la determinabilidad.

f) Es asimismo importante, en *sexto* lugar, la definición del *infinito*, pues en ella traza Spinoza el concepto del concepto con mayor precisión que en ninguna otra parte. Lo infinito encierra el equívoco de si se presenta como infinitamente muchos o como lo infinito en y para sí (v. *infra*, p. 289): "A lo *infinito en su género* se le pueden negar infinitos atributos; pero lo *absolutamente infinito* es aquello a cuya esencia pertenece todo lo que expresa una esencia y no implica ninguna negación."

En el mismo sentido distingue Spinoza, en la carta veintinueve (*Opera*, t. I, pp. 526-532) lo *infinito de la imaginación* de lo *infini-*

to del pensamiento (intellectus), de lo *realmente (actu) infinito.* La mayoría de los hombres, cuando tratan de elevarse sobre la realidad, sólo llegan al primero, que es el infinito malo, como cuando se dice: "y así sucesivamente, hasta el infinito": por ejemplo, la infinitud del espacio entre un astro y otro, o el del tiempo. Lo mismo ocurre con las series infinitas del número en las matemáticas. Cuando un quebrado se representa como quebrado decimal, es imperfecto; $^1/_7$ expresa por el contrario el infinito verdadero, no es por tanto una expresión imperfecta, aunque el contenido sea, en este caso, ciertamente limitado. Lo infinito malo se suele tener presente cuando se habla de infinitud; y por muy superior que la consideremos, no es, en realidad, nada presente, y trasciende solamente a lo negativo, sin ser *actu.*

Ahora bien, lo infinito, para Spinoza, no es este establecer y este remontarse sobre lo establecido, es decir, la infinitud sensible, sino la infinitud absoluta, lo positivo, lo que perfecciona dentro de sí, en presente, una pluralidad absoluta sin más allá. Por eso Spinoza llama a la infinitud filosófica, a lo que es infinito *actu,* la afirmación absoluta de sí mismo. Y es absolutamente exacto. Lo que ocurre es que habría podido expresarlo mejor, diciendo: "Es la negación de la negación." En este punto, Spinoza recurre también a figuras geométricas para ilustrar el concepto de lo infinito. En sus obras póstumas, y ya antes, en la *Ética* y también en la carta que citábamos más arriba, nos encontramos con dos círculos inscritos el uno en el otro, pero no concéntricos.



"Las distancias desiguales del espacio entre A B y C D sobrepasan todo número, a pesar de que el espacio intermedio no es tan grande." En efecto, si quisiera determinarlas todas, tendría que proceder en una serie infinita. Pero este proceder sería siempre defectuoso, encerraría una negación; y, sin embargo, este infinito malo es algo terminado, limitado, algo afirmativo, real y presente

en aquel plano como un espacio perfecto entre los dos círculos. O bien, una línea limitada está formada por una cantidad infinita de puntos: trátase de algo presente y limitado; el más allá de esa cantidad infinita de puntos, no consumados, se halla consumado en ella y ha retornado ya a la unidad.

Lo infinito debemos representárnoslo como algo presente y real; y esto acontece en el concepto de la causa de sí mismo, que es por tanto la verdadera infinitud. Tan pronto como la causa tiene enfrente otra cosa, el efecto, existe finitud; pero aquí esta otra cosa se levanta para convertirse en ella misma. Lo afirmativo es, pues, la negación de la negación, ya que, según la conocida regla gramatical, *duplex negatio affirmat.*

También las anteriores definiciones de Spinoza envuelven ya lo infinito, como ocurre, por ejemplo, con la causa de sí mismo, que acabamos de mencionar, en cuanto que la determina como aquello cuyo concepto implica la existencia (v. *supra,* p. 285). El concepto y la existencia representan el uno el más allá del otro; pero la causa de sí mismo, así entendida, es justo el retorno de este más allá a la unidad. O bien, "sustancia es lo que es en sí y se concibe por sí" *(supra,* p. 286); o sea, la misma unidad de concepto y existencia. Lo infinito reside también dentro de sí y tiene también su concepto dentro de sí mismo: su concepto es su ser y su ser su concepto; en Spinoza existe, pues, la infinitud verdadera. Pero sin que él tenga conciencia alguna de ello, sin que reconozca este concepto como un concepto absoluto, ni lo exprese, por tanto, como momento de la esencia misma, pues ese concepto cae aquí fuera de la esencia para entrar en el pensamiento de ella.

g) Finalmente, en *séptimo* lugar, dice Spinoza: "Dios es el Ser absolutamente infinito o la sustancia constituída por infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita." ¿Tiene la sustancia, en efecto —cabría preguntarse—, una *multitud* infinita de atributos? Como en Spinoza sólo nos encontramos con dos atributos, el pensamiento y la extensión, que le concede a Dios, lo infinito no debe interpretarse aquí en el sentido de una multitud indeterminada, sino de un modo positivo, como un círculo que encierra dentro de sí una infinitud perfecta.

Toda la filosofía spinozista se contiene ya en estas definiciones, las cuales son en conjunto, sin embargo, definiciones de carácter formal; en esto reside el gran defecto de Spinoza, en que arranca siempre de definiciones. En matemáticas puede pasar este procedimiento, ya que aquí se arranca de premisas como el punto, la línea, etc.; pero en filosofía no, pues aquí debe conocerse el contenido como lo verdadero en y para sí. Cabe, tal vez, asentir a la

exactitud de la definición nominal, de tal modo que la palabra "sustancia" corresponda a la idea que la definición da; pero una cosa es esto y ótra el que este contenido sea verdadero en y para sí.

Este problema, que no tiene la menor importancia en las proposiciones geométricas, es precisamente lo fundamental en las disquisiciones filosóficas; pero Spinoza no lo comprende así. En vez de limitarse a explicar estos pensamientos simples en las definiciones que establece, y a exponerlos como algo concreto, habría debido, en rigor, investigar si este contenido es verdadero. Aparentemente, sólo se da una explicación de las palabras; pero el contenido que llevan aparejado se considera válido. Todo otro contenido se reduce a ése y se prueba partiendo de él, pues del primer contenido depende cualquier otro y, tomando aquél como base, se desprende necesariamente éste. "El atributo es lo que el entendimiento piensa de Dios." En seguida surge, sin embargo, la pregunta: ¿cómo puede aparecer, fuera de Dios, el entendimiento capaz de aplicar a la sustancia absoluta las dos formas del pensamiento y de la extensión? ¿Y dónde aparecen, además, estas dos formas? Como se ve, todo entra, pero no sale nada; las determinaciones no se desarrollan a base de la sustancia, la cual no se despliega en estos atributos.

2. La fase ulterior, tras estas definiciones, está formada por los teoremas, *proposiciones* en las que Spinoza prueba diversas cosas. Desciende de lo *general* de la sustancia, pasando por lo *particular*, el pensamiento y la extensión, hasta llegar a lo *individual*. Presenta, pues, los tres momentos del concepto, o los tres son esenciales en él. Pero no reconoce como lo esencial el modo, al que corresponde lo individual, o no ve en él un momento de la esencia misma en la esencia, sino que desaparece en la esencia o no se eleva a concepto.

a) Lo fundamental es que Spinoza prueba, a base de estos conceptos, que sólo es la *Sustancia una*, Dios. Es la suya una trayectoria muy simple, una prueba muy formal. "Proposición V: no pueden darse *dos o más sustancias* de la misma naturaleza o del mismo atributo." Esto va implícito ya en las definiciones; la prueba es, pues, una molestia fatigosa e inútil, que sólo sirve para entorpecer la comprensión de Spinoza. "Si se dieran varias [sustancias del mismo atributo], deberían distinguirse entre sí, bien por la diversidad de los atributos, bien por la diversidad de las afecciones [modos]. Si sólo se distinguen por la diversidad de los atributos, se concede, pues, que no se da sino una del mismo atributo." Son justo los atributos lo que el entendimiento concibe

como la esencia de la Sustancia una, determinada en sí y no por otra cosa. "Pero si se distinguen por la diversidad de las afecciones, como la sustancia es por naturaleza anterior a sus afecciones, luego, haciendo abstracción de las afecciones y considerándola [en sí, es decir], verdaderamente, no podrá ser considerada distinta."

"Proposición VIII: Toda *sustancia* es necesariamente *infinita.* Demostración: De otro modo, debería ser limitada por otra de la misma naturaleza, con lo cual se darían dos sustancias de un mismo atributo, lo cual es absurdo según la proposición V." "Todo atributo debe concebirse por sí", como la determinabilidad que se refleja en sí. "Pues el atributo es lo que el entendimiento percibe de la sustancia como constituyendo su esencia; por tanto, debe concebirse por sí." La sustancia es, en efecto, lo que se concibe por sí (véanse las definiciones cuarta y tercera). "Por eso, de la pluralidad de atributos no debemos concluir la pluralidad de sustancias, pues cada uno de ellos se concibe por sí mismo y todos ellos se contienen y se han contenido siempre a un tiempo en la sustancia, y ninguno puede ser producido por el otro... La sustancia es *indivisible.* En efecto, si las partes conservasen la naturaleza de la sustancia, habría varias sustancias de la misma naturaleza, lo que sería contrario a la proposición V. De otro modo, la sustancia infinita dejaría de existir, lo que sería absurdo." [42]

"Proposición XIV: Aparte de *Dios,* no puede darse ni concebirse ninguna sustancia. Prueba: Siendo Dios el Ser absolutamente infinito del cual no puede negarse ningún atributo que exprese la esencia de la sustancia, y puesto que existe necesariamente, si aparte de Dios se diera alguna sustancia, ésta debería explicarse por algún atributo de Dios." Por consiguiente, la sustancia no tendría, de ser así, su propia esencia, sino la de Dios; no sería, por tanto, tal sustancia. Para poder ser sustancia, "tendría que haber dos sustancias del mismo atributo, lo cual sería absurdo según la proposición V. Se sigue, pues, de aquí que la cosa extensa y la cosa pensante [no son sustancias, sino] o bien atributos de Dios, o bien afecciones de sus atributos". Sin embargo, con estas pruebas y otras parecidas no se consigue gran cosa. "Proposición XV: Todo lo que es es en Dios y nada puede ser ni concebirse sin Dios." "Proposición XVI: Partiendo de la necesidad de la naturaleza divina, deben seguirse infinitas cosas en infinitos modos (es decir,

[42] Spinoza, *Ethica,* pars I, Propos. V, VIII, X, et Schol. XIII, pp. 37-39, 41 *s.,* 45. [La versión castellana de las citas textuales de la *Etica* está tomada de la traducción del Dr. Oscar Cohan, próxima a publicarse en esta misma Colección. E.]

todo lo que puede caer bajo el entendimiento infinito). Dios es, pues, la causa de todo." [43]

Spinoza predica luego de Dios la *libertad* y la *necesidad*: "Dios es la causa absolutamente libre, no determinada por ninguna otra, pues existe solamente por la necesidad de su naturaleza. No existe ninguna causa que le mueva a obrar exterior o interiormente, fuera de la perfección de su propia naturaleza. Su acción es, por virtud de las leyes de su naturaleza, necesaria y eterna; por tanto, lo que se sigue de su naturaleza absoluta, de sus atributos, es eterno, del mismo modo que de la naturaleza del triángulo se seguirá eternamente el que sus tres ángulos sumen dos rectos."

Vale esto tanto como decir que su esencia es su poder absoluto; *actus* y *potentia*, pensamiento y ser, forman en Dios una unidad. Por tanto, Dios no tiene ni puede tener pensamientos que no esté dentro de sus posibilidades realizar. "Dios es causa inmanente, pero no transitiva *(transiens)* de todas las cosas", es decir, externa. Su esencia y su existencia son lo mismo, a saber: la verdad. Una cosa que ha sido determinada a obrar algo, ha sido necesariamente determinada por Dios, ya que Dios es la causa: y siendo ese su destino, no puede carecer de determinación. En la naturaleza no hay nada contingente. La voluntad no es una causa libre, sino solamente necesaria, solamente un modo; esto quiere decir que se halla determinado por otro. Dios no obra con arreglo a causas finales *(sub ratione boni)*. Quienes lo afirman, parecen estatuir al lado de Dios algo que no depende de Dios y hacia lo que Dios mira en sus actos, como hacia un fin. Así concebido el problema, Dios no sería una causa libre, sino que se hallaría sometido a lo fatal. E igualmente insostenible es querer someterlo todo a la arbitrariedad, es decir, a una voluntad indiferente de Dios." [44]

Dios se halla determinado solamente por su naturaleza; la acción de Dios es, pues, su poder, y esto es la necesidad. Trátase así de un poder absoluto, por oposición a la sabiduría, la cual establece determinados fines y, por tanto, determinadas limitaciones; esto supone el levantamiento de fines y pensamientos especiales anteriores al ser y de otras cosas parecidas. Sin embargo, Spinoza no pasa de estas observaciones generales; debe señalarse, no obstante, como algo muy característico y peculiar, que en su carta L

[43] Spinoza, *Ethica*, pars I, Propos. XIV, et Coroll. II, Propos. XV, XVI, et Coroll. I, pp. 46, 51.

[44] Spinoza, *Ethica*, pars I, Propos. XVII, Coroll. I-II, et Schol., Propos. XVIII, Propos. XX, et Coroll. I, Propos. XXI, XXVI-XXVII, XXIX, XXXII, XXXIII, Schol. II, pp. 51-57, 59, 61, 63, 67 *s*.

(*Opera*, t. I, p. 634) dice que *toda determinación es una negación*. Por tanto, el hecho de que Dios sea la causa del universo es también algo finito, ya que aquí se establece el universo, como algo distinto de él, al lado de Dios.

b) Lo más difícil en Spinoza es, por tanto, llegar a captar en las distinciones a que se ve llevado *la relación entre este algo determinado y Dios*, de tal modo que aquello se conserve aún: "Dios es una *cosa pensante*, ya que todos los pensamientos individuales no son sino modos que expresan de una cierta y determinada manera la naturaleza de Dios; a Dios corresponde, pues, un *atributo* cuyo concepto implican todos los pensamientos individuales por medio del cual son concebidos éstos. Dios es una *cosa extensa por las mismas razones*". En efecto, la misma sustancia, puesta bajo el atributo del pensamiento, es el mundo inteligible; en cambio, bajo el atributo de la extensión es la naturaleza; naturaleza y pensamiento expresan, pues, ambos, la misma esencia de Dios. O, para decirlo con las palabras de Spinoza, "el orden y sistema de las cosas naturales es lo mismo que el orden de las ideas. Así, por ejemplo, el círculo que existe en la naturaleza y la idea del círculo existente, que se da también en Dios, son una y la misma cosa [es uno y el mismo contenido], aunque explicada por medio de distintos atributos. Por tanto, cuando consideramos la naturaleza, bien bajo el atributo de la extensión o del pensamiento, bien bajo otro atributo cualquiera, encontraremos una y la misma conexión de las causas, es decir, se siguen las mismas cosas. El ser formal de la idea del círculo no puede ser percibido como causa próxima sino por medio de otro modo de pensar y éste a su vez por medio de otro, y así hasta el infinito; por donde solamente podremos explicar el orden de la naturaleza entera o sea la conexión de las causas por medio del atributo del pensamiento; y si las pensamos a través del atributo de la extensión, *sólo* podremos pensarlas a través de él; y lo mismo podría decirse de otras causas."[45] Es, pues, uno y el mismo sistema, que unas veces aparece bajo la forma de naturaleza y otras veces bajo la forma de pensamiento.

Pero Spinoza no pone de manifiesto cómo estas dos cosas brotan de la sustancia una; ni demuestra tampoco por qué solamente pueden ser dos. La extensión y el pensamiento no son para él, en efecto, nada en sí ni en verdad, sino solamente de una manera externa, distinta, pues su distinción se refiere solamente al entendimiento, que Spinoza incluye (*Eth.* P. I, Prop. XXXI, Demonst., p. 62) entre las afecciones, considerándolo, como tal, carente de

[45] Spinoza, *Ethica*, pars II, Propos. I-II, VII et Schol., pp. 78 s., 82 s.

verdad. Punto de vista que Schelling, en los últimos tiempos, ha tratado de poner de nuevo al día con estas palabras: *en sí*, el mundo pensante y el mundo físico son lo mismo, sólo que bajo diversas formas; por donde el universo pensante en sí es la totalidad absoluta, divina, en su integridad, y el universo físico la misma totalidad exactamente. Las diferencias no son en sí, sino que los aspectos distintos a través de los cuales se considera lo absoluto quedan fuera de ello.

Más arriba, veíamos que la naturaleza y el espíritu son racionales; pero la razón, para *nosotros*, no es una palabra vacua, sino la totalidad que se desarrolla en sí misma. Además, el punto de vista de la reflexión consiste en considerar solamente los aspectos, pero nada en sí. Ahora bien, este defecto se manifiesta en Spinoza y en Schelling de tal modo que no se encuentra la necesidad con arreglo a la cual el concepto se establece como lo en sí negativo de su unidad, como su desdoblamiento en lo distinto, para que, partiendo de lo general simple, pueda llegar a conocerse lo real, lo contrapuesto mismo. Spinoza hace que la sustancia absoluta, el atributo y el modo aparezcan entrelazados como definiciones, los toma como algo con que se encuentra, sin que los atributos broten de la sustancia y los modos de los atributos. Y así, no se da, por lo que se refiere especialmente a los atributos, la necesidad de que sean precisamente el pensamiento y la extensión.

c) Por lo que se refiere a la transición de Spinoza a las *cosas individuales*, principalmente a la conciencia de sí, a la libertad del Yo, se expresa acerca de esto de tal modo que reduce todas las restricciones a la sustancia más bien que retener lo individual. De este modo, los atributos no eran ya algo para sí, sino solamente tal y como la inteligencia capta la sustancia en sus diferencias; el tercer término, los *modos*, y solamente ellos, son aquello en que reside, para Spinoza, toda *diferencia* entre las cosas. Refiriéndose a ellos, dice (*Eth*. P. I, Prop. XXXII. Demonst. et Coroll. II, p. 63): En cada atributo hay dos modos; en la extensión *reposo* y *movimiento*, en el pensamiento *entendimiento* y *voluntad* (*intellectus et voluntas*). Son, simplemente, modificaciones que solamente son para nosotros, fuera de Dios; por tanto, lo que se refiere a esta diferencia y se establece especialmente no es nada en y para sí, sino algo finito.

Spinoza resume estas afecciones (*Eth*. P. I, Prop. XXIX. Schol., pp. 61 s.) bajo el concepto de *natura naturata*: "La *natura naturans* es Dios considerado en cuanto causa libre, en tanto que es en sí y concebido por sí, o aquellos atributos de la sustancia que ex-

presan la esencia eterna e infinita. Por *natura naturata* entiendo todo lo que se sigue de la necesidad de la naturaleza de Dios o de cada uno de los atributos de Dios, todos los modos de los atributos divinos, en cuanto considerados como cosas que son en Dios y que sin Dios no pueden ser ni ser concebidas." Nada se sigue de Dios, sino que todas las cosas se retrotraen cuando se arranca de ellas.

Tales son, pues, las formas generales de Spinoza, tal es su idea fundamental. Pero aún debemos señalar algunas determinaciones más precisas. Spinoza da definiciones nominales de los modos, del entendimiento, de la voluntad, de los afectos, tales como la alegría y la tristeza.[46] Y nos encontramos también en él con una disquisición sobre la *conciencia*. El desarrollo de su pensamiento es extraordinariamente sencillo o, mejor dicho, no es desarrollo alguno; arranca directamente del espíritu. "La esencia del *hombre* está constituída por ciertos modos de los atributos de Dios"; estos modos sólo son algo en relación con nuestro entendimiento. "Por tanto, cuando decimos que el *espíritu humano** percibe esto o aquello, no decimos otra cosa, sino que Dios, no en cuanto es infinito, sino en cuanto es explicado por la naturaleza del espíritu humano, tiene esta o aquella idea. Y cuando decimos que Dios tiene esta o aquella idea, no solamente en cuanto constituye la naturaleza del espíritu humano, sino en cuanto tiene al mismo tiempo con la idea del espíritu humano también la idea de otra cosa, entonces decimos que el espíritu humano percibe la cosa parcial o *inadecuadamente*." La verdad, para Spinoza, es, por el contrario, lo *adecuado*.[47] *Bayle*[48] (que no tiene la menor noción de lo especulativo, aunque, como sutil dialéctico que era, impulsara el razonamiento pensante en torno a determinados temas) ridiculiza la creencia de que todo contenido especial es solamente una modificación de Dios, al deducir de ahí que Dios, modificado en forma de turco y de austríaco, hace la guerra consigo mismo.

Ahora bien, la *relación entre el pensamiento y la extensión* en la conciencia humana es considerada por Spinoza en los siguientes términos: "Lo que se encuentra en el *objeto* [mejor sería decir lo objetivo] de la idea que constituye el espíritu humano, debe ser

[46] Spinoza, *Ethica*, pars I, Propos. XXX-XXXII, pp. 62 *s.*; pars III, Defin. III, p. 132; Propos. XI, Schol., p. 141.

* La traducción habitual es "el alma humana" [E.].

[47] Spinoza, *Ethica*, pars II, Propos. XI, Demonstr. et Coroll., pp. 86 *s.*; Defin. IV, pp. 77 *s.*

[48] *Dictionnaire historique et critique* (edición de 1740, t. IV), art. "Spinosa", p. 261, nota N, núm. IV.

percibido por el espíritu humano, o sea, de todo eso se dará necesariamente en el espíritu una idea. El objeto de la idea, que constituye el espíritu humano, es el *cuerpo* o un cierto modo de la extensión. Ahora bien, si el objeto de la idea que constituye el espíritu humano es el cuerpo, no podrá haber en el cuerpo nada que no sea percibido por el espíritu. De otro modo, las ideas de las afecciones del cuerpo no residirían en Dios, en cuanto éste constituye nuestro espíritu, sino la idea de otra cosa: con lo cual no residirían tampoco en nuestro espíritu las ideas de las afecciones de nuestro cuerpo."

Lo que nos confunde y desorienta cuando tratamos de comprender el sistema de Spinoza es, de una parte, la identidad absoluta del pensar y el ser y, de otra parte, la indiferencia absoluta del uno con respecto al otro, ya que cada uno de ellos explica toda la esencia de Dios. La unidad del cuerpo y la conciencia consiste, según Spinoza, en que el individuo es un modo de la sustancia absoluta; que, en cuanto conciencia, es la representación de las afecciones del cuerpo por cosas externas; todo lo que se halla en la conciencia se halla también en la extensión, y viceversa.

"El espíritu no se conoce a sí mismo, sino en cuanto percibe las ideas de las afecciones del cuerpo", tiene solamente la idea de las afecciones de su cuerpo; esta idea es, como en seguida veremos, la unión. "Las ideas, tanto de los atributos de Dios como de las cosas individuales, no reconocen por causa eficiente las cosas concebidas o las cosas percibidas, sino a Dios mismo, en cuanto es una cosa pensante." [49] Buhle (*Geschichte der neuern Philosophie*, t. III, secc. 2, p. 524) resume estas proposiciones de Spinoza del siguiente modo: "A la extensión va inseparablemente unido el pensamiento; de aquí que todo lo que sucede en la extensión deba suceder también en la conciencia." Pero Spinoza enfoca, además, ambas cosas como separadas la una de la otra. La idea del cuerpo, escribe (*Epist.* LXVI), sólo encierra estas dos cosas, sin expresar otras. Su cuerpo representado es considerado bajo el atributo de la extensión; pero la idea misma es un modo del pensamiento. Nos encontramos aquí con un desdoblamiento; la simple identidad, según la cual dentro de lo absoluto no se distingue nada, es insatisfactoria para el propio Spinoza.

El *individuo*, la individualidad misma, aparece determinada así por Spinoza (*Ethica*, P. II, Defin., p. 92): "Cuando algunos cuerpos de la misma o diversa magnitud son compelidos por los demás cuerpos a aplicarse unos contra otros, o si se mueven con

[49] Spinoza, *Ethica*, pars II, Propos. XII, XIII, et Schol., Propos. XIV, XXIII, V, pp. 87-89, 95, 102, 80 *s*.

el mismo o diverso grado de velocidad, de tal manera que se comunican sus movimientos unos a otros según una cierta y determinada relación, decimos que estos cuerpos están unidos unos a otros y que todos juntos componen un cuerpo o individuo que se distingue de los demás por esta unión de cuerpos."

Hemos llegado, con esto, al límite del sistema spinozista; es aquí donde se nos revela su falla. La individuación, lo uno, es una simple *unión*; es lo contrario del Yo o de la "mismidad" de Böhme (v. *supra*, pp. 243 *ss*.), ya que en Spinoza sólo nos encontramos con la generalidad, el pensamiento, y no con la conciencia de sí. Si enfocamos esto, antes de considerarlo en relación con el todo, desde el otro lado, desde el lado del entendimiento, vemos que la diferencia, en él, no es deducida, sino que aparece precisamente así. De este modo, como ya hemos visto (*supra*, pp. 294 *s*.), "el entendimiento en acto *(intellectus actu)*, como también la voluntad, el deseo y el amor deben ser referidos a la *natura naturata* y no a la *natura naturans*. Por entendimiento, en efecto (como es evidente por sí), no entendemos el pensar absoluto, sino sólo cierto modo de pensar, que difiere de los otros modos, a saber, el deseo, el amor, etc., y por tanto, debe ser concebido por el pensamiento absoluto, es decir, por algún atributo de Dios que exprese una esencia eterna e infinita del pensamiento, de tal manera que sin ese atributo no pueda ser, ni ser concebido, como ocurre también con los demás modos de pensar" (Spinoza, *Eth.* P. I. Propos. XXXI, pp. 62 *s*.), por ejemplo con la voluntad, el deseo, etc. Spinoza no conoce una infinitud de la forma que sea distinta de la sustancia rígida. Existe, sin embargo, la necesidad de conocer a Dios como la esencia de las esencias, como la sustancia general, como la identidad, manteniendo, sin embargo, en pie las diferencias.

Dice, además, Spinoza: "Lo que constituye el ser actual *(actuale)* del espíritu humano no es más que la idea de una cosa singular [individual], que existe *actu* [no de una cosa infinita]. La esencia del hombre no implica ninguna existencia necesaria, es decir, que según el orden de la naturaleza lo mismo puede un hombre ser que no ser." Pues la conciencia humana, al no pertenecer como atributo a la esencia, es un modo y concretamente un modo del atributo del pensamiento. Pero, ni el cuerpo es, según Spinoza, causa para la conciencia, ni ésta para el cuerpo, sino que la causa finita sólo es aquí la relación de lo igual a lo igual; el cuerpo es determinado por el cuerpo y la representación por la representación. "Ni el cuerpo puede determinar al espíritu a pensar, ni el espíritu al cuerpo al movimiento o al reposo, ni a algo distinto. Pues todos los modos de pensar tienen por causa a Dios en cuanto

es una cosa pensante y no en cuanto se explica por otro atributo. Luego, lo que determina al espíritu a pensar es un modo del pensar, y no un modo de la extensión; el movimiento y el reposo del cuerpo deben provenir de otro cuerpo." [50] Del mismo modo, podríamos citar muchas otras proposiciones especiales de Spinoza; pero son todas ellas muy formales y se limitan a repetir una y la misma cosa.

Buhle (*Geschichte der neuern Philosophie,* t. III, secc. 2, pp. 525-528) atribuye a Spinoza representaciones limitadas: "El alma siente en el cuerpo todo lo *otro,* que percibe como fuera de su cuerpo, y no se apercibe de ello sino por medio de los conceptos de las propiedades que el cuerpo admite. Por tanto, allí donde el cuerpo no pueda recibir propiedad alguna, tampoco el alma puede apercibirse de ella. Por el contrario, puede ocurrir también que el alma no se aperciba de su cuerpo; no sabe que éste existe, y no se conoce a sí misma tampoco más que por medio de las propiedades que el cuerpo recibe de las cosas que se encuentran fuera de él, y por medio de los conceptos de ellas. Pues el cuerpo es, hasta cierto punto, una cosa individual determinada, que sólo puede cobrar existencia poco a poco, con otras cosas individuales y entre ellas, y que sólo con ellas y entre ellas puede mantenerse existiendo", es decir, en un progreso infinito; lo que vale tanto como decir que el cuerpo no puede ser comprendido por sí mismo.

"La conciencia anímica —prosigue Buhle— expresa una cierta y determinada forma de un concepto, como el concepto mismo expresa una determinada forma de una cosa individual. Pero la cosa individual, su concepto y el concepto de este concepto, son en absoluto uno y el mismo *ens,* considerado solamente a través de diversos atributos. Y como el alma no es otra cosa que el concepto inmediato del cuerpo y forma una unidad con éste, tenemos que la excelencia del alma no puede ser tampoco otra que la excelencia del cuerpo. Las dotes del entendimiento no son sino las dotes del cuerpo según la representación de éste, y las resoluciones de la voluntad son también las determinaciones del cuerpo. Las cosas individuales brotan de Dios de un modo eterno e infinito [es decir, al mismo tiempo y de una vez], no de un modo transitorio, finito y perecedero; se desintegran simplemente al engendrarse y destruirse mutuamente, pero permaneciendo inmutables en su existencia *eterna.* Todas las cosas individuales se presuponen mutuamente y ninguna puede pensarse sin la otra: es decir, for-

[50] Spinoza, *Ethica,* pars II, Prop. XI (Axiom. I, p. 78) et Demonstr., Prop. X, pp. 85-87; Prop. VI, p. 81; pars III, Prop. II, pp. 133 s.

man en su conjunto un todo indivisible; se reúnen en una cosa simplemente indivisible, infinita y que no existe ni puede existir de otro modo."

3. Ya sólo nos resta hablar de la *moral* de Spinoza; pero esto es precisamente lo fundamental de su doctrina. El principio en que descansa no es otro sino el de que el espíritu finito es moral en tanto tiene la idea verdadera; es decir, cuando endereza su conocimiento y su voluntad hacia Dios, pues la verdad consiste exclusivamente en el conocimiento de Dios. Puede decirse, en este sentido, que no existe moral más alta que ésta, la cual sólo postula una idea clara de Dios.

Spinoza habla, a este propósito, en primer lugar, de los *afectos:* "Cada cosa se esfuerza por conservar su existencia. Este esfuerzo es la existencia misma y sólo expresa un tiempo indefinido: referido exclusivamente al espíritu, se llama *voluntad;* referido conjuntamente al espíritu y al cuerpo, se llama *apetito.* La voluntad *(volitio)* y la idea son uno y lo mismo. La opinión de la libertad se basa en que los hombres no conocen las causas de sus actos, las que los determinan. El afecto es una idea confusa; el afecto, por tanto, se halla tanto más en nuestro poder cuanto mejor y con mayor precisión lo conocemos." [51] La influencia de los afectos, como ideas confusas y limitadas (inadecuadas), sobre los actos del hombre constituye, por consiguiente, según Spinoza, la *servidumbre* humana: los más importantes afectos pasionales son los de *alegría* y *tristeza;* el hombre padece y pierde su libertad mientras se comporta simplemente como una parte.[52]

"Nuestra *beatitud* y nuestra *libertad* consisten en un constante y eterno amor a Dios; este *amor intelectual* se sigue necesariamente de la naturaleza del espíritu, en cuanto ésta es considerada como verdad eterna mediante la naturaleza de Dios. Cuanto más conoce el hombre la esencia de Dios y más ama a Dios, menos padece a causa de afectos que son malos y menos teme a la muerte." [53]

Spinoza requiere, para ello, el verdadero modo de conocimiento. Pero existen, según él, *tres clases de conocimiento.* En la primera, que él llama opinión e imaginación, incluye los conocimien-

[51] Spinoza, *Ethica,* pars III, Prop. VI-VIII, Prop. IX, Schol., pp. 139 *s.;* pars II, Prop. XLIX, Coroll., p. 123; pars III, Prop. II, Schol., p. 136; pars V, Prop. III. Demonstr. et Coroll., pp. 272 s.

[52] Spinoza, *Ethica,* pars III, Prop. I, p. 132; Prop. III, p. 138; pars IV, Praef. p. 199; pars III, Prop. XI, Schol., pp. 141 *s.;* pars IV, Prop. II, p. 205; pars III, Prop. III, et Schol., p. 138.

[53] Spinoza, *Ethica,* pars V, Prop. XXXVI, Schol., Prop. XXXVII, Demonstr., Prop. XXXVIII, et Schol., pp. 293-295.

tos aislados que recibimos a través de los sentidos, mutilados y sin orden, y por medio de signos, representaciones y recuerdos. La segunda es, según él, la que obtenemos por medio de los conceptos generales y las ideas adecuadas de las propiedades de las cosas. La tercera, la de la *ciencia intuitiva (scientia intuitiva)*, que se eleva de la idea adecuada de la esencia formal de algunos atributos de Dios al conocimiento adecuado de la esencia de las cosas.[54]

Refiriéndose a este último tipo de conocimiento, dice Spinoza: "Es propio de la naturaleza de la razón considerar las cosas como necesarias y no como contingentes, en pensarlo todo *bajo una cierta forma de eternidad (sub quadam specie aeternitatis)*"; es decir, en conceptos absolutamente adecuados, o sea en Dios. "Esta necesidad de las cosas es la necesidad misma de la naturaleza eterna de Dios. Cada idea de una cosa individual implica necesariamente la esencia eterna e infinita de Dios. Las distintas cosas son, en efecto, modos de un atributo de Dios; tienen, por consiguiente, que implicar su esencia eterna. Nuestro espíritu, en cuanto se conoce a sí mismo y conoce su cuerpo bajo la forma de la eternidad, tiene necesariamente el conocimiento de Dios y sabe que existe en Dios y es concebido por Dios. Todas las ideas, en cuanto se relacionan con Dios, son verdaderas." [55]

El hombre debe reducirlo todo a Dios, pues Dios es Uno en Todo; sólo la esencia eterna de Dios *es*, sólo la verdad eterna es la que el hombre tiene como fin de sus actos. Ahora bien, esto, en Spinoza, no es un conocimiento filosófico, sino solamente el saber de un algo verdadero. "El espíritu puede conseguir que todas las afecciones del cuerpo o las imágenes de las cosas se relacionen con la idea de Dios. En cuanto el espíritu entiende todas las cosas como necesarias, tiene un poder mayor sobre los afectos", los cuales son arbitrarios y contingentes.

En esto consiste *el retorno del espíritu a Dios*, y en esto consiste también la libertad humana; como modo, en cambio, el espíritu no posee libertad, sino que es determinado por otros. "De este tercer género de conocimiento nace la *tranquilidad del espíritu;* el supremo bien del espíritu consiste en conocer a Dios, y ésta es también su suprema *virtud*. De este conocimiento nace necesariamente *el amor intelectual de Dios*, pues de él nace la alegría acompañada por la idea de la causa, es decir, de Dios; nace, dicho en otros términos, el amor intelectual de Dios. Dios mismo se ama con un

[54] Spinoza, *Ethica*, pars I, Prop. XL, Schol. II, pp. 113 *s.*

[55] Spinoza, *Ethica*, pars I, Prop. XLIV, et Coroll. II, pp. 117 *s.*; Prop. XLV, p. 119; pars V, Prop. XXX, p. 289; pars II, Prop. XXXII, p. 107.

amor intelectual infinito."[56] Pues Dios sólo puede tenerse a sí mismo como fin y como causa; y el destino del espíritu subjetivo consiste en orientarse hacia Él. Se llega, por este camino, a la moral más pura, pero también a la más general.

En la carta XXXVI (pp. 581 *s.*), habla Spinoza del *mal*. Se dice que Dios, como autor de lo Uno y de Todo, es también el autor del mal y, por tanto, malo Él mismo: en esta identidad todo es uno, lo bueno y lo malo es en sí lo mismo, pues esta diferencia desaparece en la sustancia de Dios. Spinoza dice, en contra de esto: "Yo estatuyo que Dios es absoluta y verdaderamente [como causa de sí mismo] la causa de todo cuanto implica una esencia [es decir, una realidad afirmativa], sea lo que fuere. Si puedes demostrarme que el mal, el error, el vicio, etc., es algo que expresa una esencia, te concederé sin reserva que Dios es el autor de los vicios, del mal, del error, etc. Pero creo haber demostrado ya suficientemente que la forma del mal no puede consistir en algo que exprese una esencia, razón por la cual no puede afirmarse que tenga por causa a Dios."

El mal, añade, es solamente negación, privación, limitación, finitud, modo, no algo verdaderamente real en sí. "El matricidio de Nerón, en cuanto contenía algo positivo, no era un crimen. El mismo acto material cometió Orestes, animado por la misma intención de matar a su madre, y, sin embargo, no fué acusado de ningún acto criminal", etc. Lo afirmativo es la voluntad, la idea, el acto de Nerón. "¿En qué consiste, pues, la maldad neroniana? Simplemente, en la ingratitud, en la falta de caridad, en la desobediencia. Y es evidente que nada de esto expresa una esencia, por lo cual Dios no pudo ser causa de ello, aunque fuese evidentemente la causa del acto y las intenciones de Nerón." Estos últimos factores son, sin duda, algo positivo, pero no constituyen el crimen en cuanto tal; lo que da al acto su carácter criminal es lo negativo, la falta de caridad, etc. "Sabemos que lo que es, considerado en sí mismo y sin ponerlo en relación con nada que no sea ello, encierra una perfección que se extiende en una cosa hasta allí a donde llega la esencia de la cosa misma; pues la esencia no es otra cosa que eso."

"Ahora bien —leemos en la carta XXXII (pp. 541, 543)—, como Dios no ve las cosas de un modo abstracto ni forma definiciones generales [sobre lo que la cosa *debe* ser], y como, además, las cosas no tienen más realidad que aquella que les dan y efectivamente les confieren el entendimiento y el poder divinos, de aquí se

[56] Spinoza, *Ethica*, pars V, Prop. XIV, p. 280; Prop. VI, p. 275; Prop. XXVII, pp. 287 *s.*; Prop. XXXII, Coroll., Prop. XXXV, pp. 291 *s.*

sigue, manifiestamente, que semejante privación tiene lugar exclusivamente con respecto a nuestro entendimiento, pero no con respecto a Dios"; pues Dios es pura y simplemente real.

Y esto, que indudablemente está bien dicho, no es, ni mucho menos, satisfactorio. Se afirma, pues, que Dios y nuestro entendimiento son cosas distintas. ¿Dónde reside su unidad, y cómo captar ésta? En su carta XXXVI (citada más arriba), continúa Spinoza: "Aunque lo mismo las obras de los hombres honrados (es decir, de aquellos que tienen una idea clara de Dios, a la que ajustan todos sus actos y todos sus pensamientos) que las de los malos (es decir, las de los que no tienen una idea de Dios, sino solamente ideas acerca de las cosas terrenales —o sea, que obran atendiendo a intereses y opiniones puramente individuales, personales—, a que se atienen en sus actos y en sus pensamientos) y cuanto existe, brotan necesariamente de las leyes y designios eternos de Dios y dependen constantemente de Él, no se distinguen, sin embargo, las unas de las otras solamente en cuanto al grado, sino también en cuanto a la esencia; pues, aunque dependan de Dios lo mismo un ratón que un ángel, lo mismo la tristeza que la alegría, no cabe duda de que un ratón no puede ser considerado como una especie de ángel o de tristeza", sino que son cosas esencialmente distintas.

Es, pues, falso el reproche que se le hace a Spinoza cuando se dice que su filosofía mata la moral; lejos de ello, se llega por este camino filosófico al elevado resultado de que todo lo que se recibe a través de los sentidos es solamente limitación, de que sólo existe una verdadera sustancia y de que la libertad del hombre consiste en levantar la mirada hacia esta sustancia una y ajustarse, en sus intenciones y en su voluntad, a este Uno eterno. Lo que tal vez pueda censurarse en la filosofía spinoziana es el que Dios, aquí, se concibe solamente como sustancia y no como espíritu, no como algo concreto. Con ello se niega, al mismo tiempo, la independencia del alma humana, mientras que en la religión cristiana todo hombre, por el mero hecho de serlo, se halla destinado a su salvación y a la eterna bienaventuranza. Aquí, por el contrario, el individuo espiritual es solamente un modo, un accidente, pero no una sustancia. Esto nos lleva al *enjuiciamiento* general de la filosofía de Spinoza, que haremos desde tres puntos de vista fundamentales.

En *primer* lugar, se acusa al spinozismo, por ejemplo Jacobi (*Werke*, t. IV, secc. 1, p. 216), de ser una filosofía *atea*, por no separarse en ella Dios y el mundo; dícese que convierte a la naturaleza en el verdadero Dios o que degrada a Dios al nivel de la

naturaleza, con lo que Dios desaparece y sólo queda en pie la naturaleza. Pero esto no es cierto. Spinoza no enfrenta a Dios y la naturaleza, sino al pensamiento y la extensión; y Dios es, para él, la unidad, no uno de los dos, sino la Sustancia absoluta, en la que desaparecen, por igual, la limitación de la subjetividad del pensamiento y de lo natural.

Quienes atacan a Spinoza hacen como si les importase mucho Dios; pero a estos adversarios no les preocupa realmente Dios, sino algo finito: el problema gira, para ellos, en torno a sí mismos. Tres clases de posibles relaciones existen entre Dios y lo finito, de lo que nosotros formamos parte. La *primera* es la de que sólo *es* lo finito y, por tanto, sólo *somos* nosotros, mientras que Dios *no es:* es la posición del ateísmo, en la que lo finito se toma como lo absoluto y es, por tanto, lo sustancial. La *segunda* es la de que sólo Dios *es*, mientras que lo finito, en verdad, *no es*, es solamente fenómeno, apariencia. La *tercera* posición, la que reconoce que Dios *es* y también que nosotros *somos*, es una mala síntesis, una transacción equitativa. Es el modo de representación que consiste en considerar cada lado tan sustancial como el otro, en honrar a Dios, situándolo en el más allá, pero atribuyendo también un ser, en el más acá, a las cosas finitas; la razón no puede darse por contenta con este criterio *igualitario*, con esta actitud indiferente.

La necesidad filosófica consiste, pues, en captar la unidad de estas diferencias, de tal modo que la diferencia no se deje a un lado, sino que brote eternamente de la sustancia, sin cristalizar y petrificarse en forma de dualismo. Spinoza se remonta por encima de este dualismo; y lo mismo hace la religión, si sabemos trocar las representaciones en pensamientos. El ateísmo de la primera actitud, en que los hombres consideran como lo supremo el libre arbitrio, su vanidad, las cosas finitas de la naturaleza, haciendo del universo algo perenne en la representación, no es el punto de vista de Spinoza, para quien Dios es la Sustancia una y el universo, por el contrario, solamente la afección o el modo de esta sustancia. Por tanto, con respecto a que Spinoza no distingue entre Dios y el mundo, lo finito, podemos considerar como verdad la afirmación de que Spinoza sostiene una filosofía atea, por cuanto que dice: la naturaleza, el espíritu humano, el individuo es Dios, manifestado de un modo especial. Ya hemos observado (v. *supra*, pp. 284, 302) que la sustancia spinozista no responde, en realidad, al concepto de Dios, ya que hay que concebirlo como espíritu. Pero sería falso llamar a Spinoza ateo simplemente porque no distinga entre Dios y el universo. Con la misma o mayor

razón podríamos llamar al spinozismo, y estaríamos más en lo cierto al hacerlo así, *acosmismo,* ya que por este camino no se hace valer y se perenniza a la esencia del mundo, a la esencia finita, al universo, sino simplemente a Dios, como lo sustancial.

Spinoza afirma que lo que se llama universo no existe en modo alguno, pues sólo es una forma de Dios y no algo en y para sí. El universo no posee una realidad verdadera, sino que todo esto se lanza al abismo de una identidad única. Nada es, pues, en la realidad finita: ésta no posee verdad alguna; para Spinoza, solamente Dios *es.*

La verdad es, pues, exactamente lo contrario de lo que afirman quienes acusan a Spinoza de ateísmo: en él, Dios es demasiado. Sus acusadores dicen: "Si Dios es la identidad del espíritu y la naturaleza, esto quiere decir que la naturaleza, el individuo humano, es Dios". Y es verdad. Pero quienes así hablan olvidan una cosa, que esta tesis envuelve su propio levantamiento, y no pueden perdonarle a Spinoza que los reduzca a la nada. Por tanto, quienes pintan a nuestro filósofo con tan negros colores no tratan de mantener en pie precisamente a Dios, sino lo finito, lo temporal; le echan en cara a Spinoza, en realidad, su propia anulación y la del mundo.

El sistema spinozista es el del panteísmo y el monoteísmo absolutos, elevados al plano del pensamiento. El spinozismo dista, pues, mucho de ser un ateísmo en el sentido corriente de la palabra; pero sí lo es en el sentido de que en él no se concibe a Dios como espíritu. Pero en este mismo sentido podríamos acusar de ateísmo a muchos teólogos que sólo llaman a Dios el Ser supremo, omnipotente, etc., que no quieren reconocer, en realidad, a Dios y sólo reconocen como verdadero lo finito; y las doctrinas de éstos son bastante más peligrosas que las de Spinoza.

El *segundo* de los tres puntos de vista a que nos referíamos es el del método que Spinoza emplea para exponer su filosofía: el *método demostrativo* de la geometría, el método de Euclides, en el que nos encontramos con toda suerte de definiciones, explicaciones, axiomas y teoremas. Ya Descartes partía de que las proposiciones filosóficas deben poder tratarse y demostrarse matemáticamente y poseer la misma evidencia que las verdades matemáticas. Se considera el método matemático como el mejor de todos por su evidencia, y es natural que al renacer la ciencia como algo independiente recurra primeramente a esta forma, que le muestra un ejemplo tan brillante. Sin embargo, tratáse de una forma inadecuada para un contenido especulativo y que sólo tiene razón de ser tratándose de ciencias finitas del entendimiento.

En estos últimos tiempos, ha sostenido Jacobi (*Werke*, t. IV, secc. 1, pp. 217-223) que toda demostración, todo conocimiento científico conduce al spinozismo, el cual es, según él, el único modo consecuente de pensar; y precisamente por eso, porque conduce a esa fuente, es por lo que no puede servir, sino solamente el saber inmediato. Podemos darle la razón a Jacobi en lo de que las demostraciones conducen al spinozismo, siempre y cuando que sólo se entienda por ello el modo del conocer intelectivo. Pero Spinoza es tan fundamental para la filosofía moderna que bien puede decirse: quien no sea spinozista no tiene filosofía alguna. El método matemático-demostrativo de Spinoza parece acusar, según eso, solamente un defecto en cuanto a la forma externa; en realidad, es el defecto fundamental del punto de vista en su conjunto. En este método, se niega totalmente la naturaleza del saber filosófico y el objeto del mismo, pues el conocimiento y el método matemáticos son simplemente un conocimiento formal y, por tanto, completamente inadecuados para la filosofía. El conocimiento matemático representa la prueba sobre el objeto existente como tal, pero no, en modo alguno, como concebido; carece en absoluto de concepto, siendo así que el contenido de la filosofía es justo el concepto y lo concebido.

He aquí por qué este concepto, como el conocimiento de la esencia, es algo encontrado de antemano, de lo que se parte y que cae dentro del sujeto filosófico; y es esto precisamente lo que aparece como el método propio y peculiar de la filosofía spinozista. Y ya hemos tenido ocasión de ver algunos ejemplos de esta manera demostrativa de proceder.

α) Las definiciones de que parte Spinoza, lo mismo que la geometría parte de la línea, el triángulo, etc., se refieren a determinaciones generales, como la causa de sí mismo, lo finito, la sustancia, el atributo, el modo, etc., determinaciones recibidas y presupuestas, pero no derivadas, ni demostradas en cuanto a su necesidad; pues Spinoza no sabe cómo llega a estas determinaciones individuales.

β) Además, Spinoza habla de axiomas, por ejemplo (*Eth.* P. I, Ax. I, p. 36) éste: "Todo lo que es, es en sí o en otra cosa." Y, al afirmar esto, no pone de manifiesto en cuanto a su necesidad las determinaciones "en sí" y "en otra cosa"; y tampoco la disyuntiva, que se limita a recoger y aceptar.

γ) Las proposiciones tienen, como oraciones, un sujeto y un predicado, que son desiguales. Cuando el predicado se demuestra con arreglo al sujeto, apareciendo necesariamente enlazado con él, la desigualdad consiste en que lo uno se comporta como lo general con respecto a lo otro como lo particular; por tanto, aun cuando

se pruebe la relación, existe al mismo tiempo una relación accesoria. La matemática, en sus proposiciones verdaderas acerca de un todo, recurre al procedimiento de demostrar las proposiciones también a la inversa, privándolas con ello de esta determinabilidad, al conferir ambas cosas a cada parte. Las proposiciones verdaderas pueden considerarse, por tanto, como definiciones; y la inversión es la prueba del lenguaje corriente. Sin embargo, la filosofía no puede valerse propiamente de este recurso, ya que el sujeto con respecto al cual prueba algo no es de suyo otra cosa que el concepto o lo general, y la forma de la proposición, por tanto, algo completamente superfluo y, por consiguiente, torcido.

Lo que se presenta bajo la forma del sujeto aparece bajo la forma de algo que es frente a lo general, frente al contenido de la proposición. Lo que es tiene el significado de la representación; es la palabra que empleamos en la vida corriente y que evoca en nosotros una representación carente de concepto. Una proposición invertida no significaría otra cosa que ésta: el concepto es este algo representado. Esta prueba terminológica, consistente en afirmar que también en la vida corriente damos este o el otro sentido a las palabras, es decir, que el nombre empleado es el exacto, no tiene el menor significado filosófico. Ahora bien, si la proposición no es una proposición filosófica, sino una proposición corriente y vulgar, y el predicado no es el concepto, sino un algo general cualquiera, un predicado del sujeto, nos encontraremos ante proposiciones que nada tienen que ver en realidad con la filosofía, por ejemplo la de que la sustancia es una y no varias, sino precisamente aquello y solamente aquello en que la sustancia y la unidad son uno y lo mismo. O bien, esta unidad de ambos momentos es precisamente lo que la prueba tiene que poner de manifiesto, pues en ello reside el concepto o la esencia.

Parece, pues, así presentada la cosa, como si la proposición fuese lo fundamental, fuese la verdad. Ahora bien, si en estas llamadas proposiciones el sujeto y el predicado son en verdad desiguales, por ser el uno lo general y el otro lo individual, su relación será lo esencial, es decir, el fundamento que hace de ambas cosas una unidad. La prueba presenta aquí, de una parte, la posición torcida que hace de aquel sujeto algo en sí, cuando en realidad el sujeto y el predicado son, en el fondo, momentos disueltos; en el juicio que se expresa en las palabras "Dios es Uno" el propio sujeto es algo general, en cuanto que se disuelve en la unidad. De otra parte, este método se basa también en la posición falsa de que la prueba se deriva de otras premisas, lo mismo que en las matemáticas de una proposición anterior, lo que quiere decir que

las proposiciones, aquí, no se comprenden por sí mismas; y así, vemos a Spinoza recurrir muchas veces al procedimiento ordinario de prueba que consiste en tomar de donde sea el concepto intermedio, el fundamento, como en las divisiones el criterio de clasificación. La proposición es así, en cierto modo, una cosa accesoria; pero debemos preguntarnos si esta proposición es verdadera o no. El resultado, como proposición, *debe* ser la verdad, pero es solamente el conocimiento.

El movimiento del conocimiento, como prueba, queda por tanto, en tercer término, fuera de la proposición que pretende ser la verdad. En general, los momentos esenciales del sistema se contienen ya plenamente en las premisas de la definición, a la que no hacen sino reducirse las pruebas ulteriores de la definición. Pero, ¿de dónde provienen estas categorías, que aquí se presentan como definiciones? Las encontramos precisamente en nosotros, en la formación científica. No es, pues, de la sustancia infinita de donde se parte para desarrollar la existencia del entendimiento, de la voluntad, de la extensión, sino que se habla directamente a través de estas determinaciones, y se hace así, además, de un modo perfectamente natural, pues se trata, en efecto, de lo Uno, en lo que todo entra para desaparecer en ello, y de lo que nada sale.

Como Spinoza, en efecto, formula la gran tesis de que toda determinación implica una negación (v. *supra*, p. 293), y como de todo, incluso del pensamiento, por oposición a la extensión, puede demostrarse que es algo determinado, algo finito, algo cuya esencia descansa, por tanto, en la negación, tenemos que sólo Dios es lo positivo, lo afirmativo y, por tanto, la única sustancia, y todo lo demás, por el contrario, simplemente una modificación de ella, pero nada que sea en y para sí.

Ahora bien, la simple determinación o negación pertenece a la forma, pero es algo distinto con respecto a la absoluta determinabilidad o a la negatividad, que es la forma absoluta; en este aspecto, la negación es negación de la negación y, por tanto, una verdadera afirmación. Pero, este momento negativo y consciente de sí, el movimiento del conocimiento que discurre por los cauces de este algo pensado, es precisamente lo que le falta al contenido de la filosofía spinozista, o sólo se da exteriormente en ella, ya que recae en la conciencia de sí. Dicho de otro modo, el contenido son pensamientos, pero no pensamientos conscientes de sí mismos, no conceptos: el contenido tiene la significación del pensamiento, como conciencia abstracta y pura de sí, pero es un saber no racional, fuera del cual se halla lo individual; el contenido no tiene la significación del Yo. Ocurre, pues, como en la

matemática: se exhibe ante nosotros, evidentemente, la prueba de lo que se afirma, es necesario llegar al convencimiento de ello, pero no se alcanza a comprender la cosa misma. Es una necesidad probatoria rígida, en la que se echa de menos el momento de la conciencia de sí; el Yo desaparece, es absorbido completamente aquí, no hace sino devorarse.

La trayectoria seguida por Spinoza es, pues, indudablemente certera; sin embargo, la proposición individual es falsa, ya que sólo expresa uno de los lados de la negación. El entendimiento tiene determinaciones que no se contradicen; no puede hacer frente a la contradicción. Ahora bien, la negación de la negación no es otra cosa que la contradicción, pues al negar la negación como simple determinabilidad, es de una parte afirmación y, de otra parte, negación en general; y esta contradicción, que es precisamente lo racional, es lo que se echa de menos en Spinoza. Falta en él la forma infinita, la espiritualidad, la libertad. Ya hemos visto (*supra*, pp. 149 *s.* y 178-184) cómo Raimundo Lulio y Giordano Bruno intentaron poner en pie un sistema de la forma de captar la Sustancia una organizada en universo; Spinoza, en cambio, renuncia a esto.

Por concebir la negación de un modo tan unilateral, tenemos, en *tercer* lugar, que Spinoza destruye el *principio de la subjetividad*, de la *individualidad*, de la personalidad, el momento de la *conciencia de sí* en la esencia. El pensamiento, para él, tiene solamente la significación de lo general, no la de la conciencia de sí. Es esta falla la que, de una parte, ha hecho que se rebelara con tanta fuerza contra el sistema spinozista la idea de la libertad del sujeto, ya que en él desaparece el ser para sí de la conciencia humana, la llamada libertad, es decir, precisamente la abstracción del ser para sí, levantando también con ello a Dios como algo distinto de la naturaleza y de la conciencia humana, o sea como algo en sí, en lo absoluto; pues el hombre tiene la conciencia de la libertad, de lo espiritual, que es lo negativo de lo corporal, la conciencia de que es precisamente en lo opuesto a lo corporal donde es lo que verdaderamente es. A esto se atienen la religión, la teología y el sano sentido común de la conciencia usual; y esta forma de oposición a Spinoza es, en primer lugar, la que se adopta cuando se dice que la libertad es real y el mal existe.

Pero como para Spinoza, por otra parte, sólo es verdaderamente real la sustancia general y absoluta, como lo no particular, y, en cambio, todo lo particular y lo individual, el que yo sea sujeto, espíritu, etc., como una modificación limitada cuyo concepto depende de otro, no es algo existente en y para sí, tenemos que el

alma, el espíritu, en cuanto esencia individual, representa una simple negación, como todo lo determinado en general. Y como todas las diferencias y determinaciones de las cosas y de la conciencia no hacen sino reducirse a la Sustancia una, cabe perfectamente afirmar que en el sistema spinozista es arrojado todo a este abismo de la negación. Pero nada sale de él; y lo particular de que Spinoza habla es algo que se encuentra de antemano y que se recoge del mundo de las representaciones, sin que se lo justifique para nada. Para justificarlo, Spinoza tendría que derivarlo de una sustancia; pero no se revela así, por lo cual no adquiere vida, espiritualidad ni actividad.

La sustancia de la filosofía spinozista es solamente una sustancia rígida, no es aún el espíritu; no es uno en ella cabe sí. Y tampoco Dios es aquí el Espíritu, porque no es el Dios Trino y Uno. La sustancia spinozista conserva su rigidez, su petrificación, sin las fuentes de un Böhme, pues las determinaciones individuales de Spinoza, presentadas bajo la forma de determinaciones del entendimiento, no son los espíritus-fuentes de Böhme, que se entrelazan y desaparecen los unos en los otros (v. *supra*, p. 240).

La suerte que aquí corre lo particular es la de ser solamente la modificación de la Sustancia absoluta, pero sin que ésta sea explicada como tal; pues es el momento de la negatividad lo que se echa de menos en esta inmovilidad rígida, cuya única operación consiste en despojarlo todo de su determinación, de su particularidad, arrojándolo así a la Sustancia única y absoluta en la que aquello desaparece y toda vida se apaga dentro de sí.

Tal es lo que hay de filosóficamente insatisfactorio en Spinoza; la diferencia existe exteriormente en él, pero sin dejar de ser algo externo, en cuanto que lo negativo no se conoce precisamente en sí mismo. El pensamiento es lo absoluto abstracto y, por tanto, lo absoluto negativo; así es en verdad, pero Spinoza no lo establece como lo negativo absoluto. Ahora bien, si por oposición al spinozismo se retiene la afirmación de que el espíritu, como lo que se distingue de lo corporal, es algo sustancial, real y verdadero y la libertad, a su vez, algo no simplemente privativo, tenemos que, aun siendo esta realidad cierta en el pensamiento formal, sólo descansa, sin embargo, en el sentimiento; pero hay algo más, y es que la idea, en ella, contiene esencialmente movimiento y vida, llevando dentro de sí, por tanto, el principio de la libertad espiritual. Por consiguiente, de una parte, se concibe el defecto del spinozismo como la falta de correspondencia con la realidad; de otra parte, se debe ver en él una manera superior, de tal modo que se

conciba la sustancia spinozista simplemente como la idea totalmente en abstracto, pero no en su vivacidad.

Si para terminar resumimos este juicio, vemos por un lado que en Spinoza la negación o privación es algo distinto de la sustancia, pues este filósofo se limita a tomar las determinaciones individuales tal y como las encuentra, sin deducirlas de la sustancia. Pero de otro lado lo negativo, en Spinoza, existe solamente como la nada, ya que en lo absoluto no se da modo alguno; no se da absolutamente nada, solamente su disolución, solamente su retorno, no su movimiento, su devenir y su ser. Lo negativo es concebido, aquí, justo como un momento llamado a desaparecer, no en sí, sólo como conciencia de sí individual y no como lo que Böhme llamaba el "separador" (v. *supra*, p. 243).

La conciencia de sí nace solamente de este océano, chorreando esta agua, es decir, sin llegar jamás a la "mismidad" absoluta; el corazón, el ser para sí, es atravesado; falta aquí el fuego. Este defecto necesita ser suplido, es necesario incorporar el momento de la conciencia de sí. Se dan en él estos dos lados especiales, que vemos destacados y hechos valer aquí. En primer lugar, el lado objetivo de que la esencia absoluta adquiere en él la modalidad de un objeto de la conciencia, para la que es algo distinto, o el ente como tal, que Spinoza incluía entre los modos, es elevado a realidad objetiva como el momento absoluto de lo absoluto mismo. En segundo lugar, la conciencia de sí, la individualidad, el ser para sí.

Como antes (en Bacon y Böhme), lo primero se da en un inglés, en John Locke, lo segundo en un alemán, en Leibniz: en aquél no como un momento, ni en Leibniz como concepto absoluto. Y así como Spinoza se limitaba a considerar estas representaciones, ya que lo más alto, para él, era su desaparición en la Sustancia una, Locke se detiene a investigar cómo nacen estas representaciones y Leibniz, por su parte, contrapone a Spinoza la pluralidad infinita de los individuos, si bien todas sus mónadas tienen como esencia fundamental la mónada una. Ambas filosofías surgen, pues, como reacción contra las unilateralidades spinozistas, puestas de manifiesto aquí.

3. Malebranche

La filosofía de *Malebranche* tiene exactamente el mismo contenido del spinozismo, pero expuesto bajo otra forma, bajo una forma más piadosa, más teológica. Y es esta forma la que le impide encontrar la contradicción descubierta por Spinoza y lo que

explica, al mismo tiempo, por qué Malebranche no ha sido acusado, como Spinoza, de ateísmo.

Nicolás Malebranche nació en París, en 1638. Era un niño enfermizo, raquítico de cuerpo, y hubo de ser criado, por tanto, con grandes cuidados. Era tímido y amaba la soledad. Cuando tenía veintidós años ingresó en la *Congrégation de l'Oratoire*, especie de orden religiosa, y se consagró al cultivo de las ciencias. Por casualidad, pasando un día por delante de una tienda de libros, vió la obra de Descartes *De homine*; la adquirió, la leyó, y le apasionó tanto, que sintió al leerla que le palpitaba con gran fuerza el corazón, viéndose obligado a interrumpir la lectura. Fué esto lo que decidió su carrera, inclinándole resueltamente al cultivo de la filosofía. Era un hombre de nobilísimo y dulcísimo carácter y de una devoción pura e inquebrantable. Murió en París, en 1715, a los setenta y siete años de edad.[57]

Su *obra fundamental* lleva por título *De la recherche de la vérité*. Una parte de ella es completamente metafísica, pero la parte más importante tiene un contenido totalmente empírico; en los tres primeros libros, por ejemplo, trata, en términos lógicos y psicológicos, de los errores de la visión, el oído, la imaginación y el entendimiento.

a) Lo más importante de todo es la idea que Malebranche se forma acerca del *origen del conocimiento*. He aquí sus palabras: "La esencia del alma reside en el pensamiento, como la de la materia en la extensión. Lo demás, la sensación, la imaginación, la voluntad, son solamente modificaciones del pensamiento."

Empieza, pues, con dos cosas entre las que establece un abismo absoluto, y desarrolla luego, en particular, la idea cartesiana de la asistencia de Dios en el conocimiento. Su pensamiento fundamental es el de que "el alma no puede recibir sus representaciones, sus conceptos, de las cosas exteriores". Pues, desde el momento en que el Yo y la cosa son en absoluto independientes el uno de la otra, y viceversa, sin tener entre sí la menor afinidad, es claro que no pueden mantener relaciones entre sí, ni ser, por tanto, el uno para la otra o al revés.

"Los cuerpos son impenetrables; sus imágenes se destruirían las unas a las otras en el camino hacia los órganos. [Pero] el alma no puede tampoco engendrar las ideas de sí misma, ni éstas pueden ser innatas; y ya San Agustín dice: 'No dignis que vosotros sois vuestra propia luz'." Ahora bien, ¿cómo se convierte lo extenso, lo múltiple en lo simple, en el espíritu, siendo como es lo contrario de lo simple, a saber: lo que se dispersa?

[57] Buhle, *Geschichte der neuern Philosophie*, t. III, secc. 2, pp. 430 *s.*

Este problema de la coincidencia del pensamiento y la extensión no ha dejado de ser nunca uno de los puntos fundamentales de la filosofía. La respuesta de Malebranche reza así: "Porque *vemos en Dios* todas las cosas", por donde Dios mismo es el enlace entre nosotros y ellas, es decir, la unidad de las cosas y del pensamiento. "Dios tiene las ideas de todo, porque todo ha sido creado por Él; Dios se halla íntimamente unido, por su omnipresencia, a los espíritus. Dios es, así, *el lugar de los espíritus* [lo general del espíritu] como el espacio [lo general] es el lugar de los cuerpos. El alma conoce, pues, en Dios lo que en Él es [los cuerpos], en cuanto que Él representa [se imagina] las esencias creadas, ya que todo esto es algo espiritual, intelectual y presente ante el alma." [58] Como las cosas y Dios son intelectuales, y nosotros lo somos también, las contemplamos en Dios, ya que también en Él residen como algo intelectual.

Si analizamos esto a fondo, vemos que este punto de vista no se distingue del spinozismo. Es cierto que Malebranche, de un modo popular, presenta el alma y las cosas como independientes; pero esto se evapora como el humo en cuanto penetramos rigurosamente en el fundamento. El catecismo dice: " Dios está *en todas partes*": si desarrollamos este don de la omnipresencia, vemos que nos conduce al spinozismo; y, sin embargo, los teólogos hablan en contra del sistema de identidad y ponen el grito en el cielo contra el panteísmo.

b) Debe observarse además que Malebranche convierte también en algo esencial lo *general*, el pensamiento como tal, al ponerlo *delante de lo particular*. "El alma tiene el concepto de lo *infinito* y lo general: no conoce nada como no sea a través de la idea que tiene de lo infinito; esta idea tiene, por tanto, que ir delante. Lo general no es solamente una confusión de las ideas singulares, una asociación de las cosas sueltas."

En Locke, lo primero es lo individual, a base de lo cual se forma lo general (v. *infra*, p. 318); en Malebranche, por el contrario, la idea general es lo primero en el hombre. "Cuando queremos pensar en algo particular, pensamos antes en lo general"; esto es la base de lo particular, como en las cosas lo es el espacio. Todo lo esencial es siempre anterior a nuestras representaciones particulares, y este algo esencial es lo primero. "Todas las esencias *(essences)* son anteriores a nuestra representación; éstas sólo pueden ser porque Dios está presente en el espíritu: es Él quien contiene to-

[58] Malebranche, *De la recherche de la vérité* (París, 1736), t. II, lib. III, parte I, cap. 1, pp. 4-6; t. I, lib. I, cap. 1, pp. 6 *s*.; parte II, cap. 2, pp. 66-68; cap. 3, p. 72; cap. 4, p. 84; cap. 5, p. 92; cap. 6, pp. 95 *s*.

das las cosas en la sencillez de su naturaleza. Parece como si el espíritu no fuese capaz de representarse los conceptos generales de género, especie y otros semejantes, a menos que encierre las cosas todas en una unidad."

Lo general es, por tanto, en y para sí, no nace de lo particular. "Como toda cosa existente es una cosa individual, no puede decirse que se vea algo creado cuando se ve, por ejemplo, un triángulo en general", pues se le ve a través de Dios. "No es posible dar cuenta de cómo el espíritu conoce las verdades abstractas y comunes sino por medio de la presencia de lo que puede iluminar el espíritu de un modo infinito", por ser lo general en y para sí. "Poseemos una idea clara de Dios [de lo general]: sólo podemos poseerla gracias a la *unión* con Él, pues esta idea no es un algo creado", sino algo que es en y para sí.

Lo mismo que en Spinoza: lo Uno general es Dios, y en cuanto determinado, es lo particular; este algo particular sólo lo vemos en lo general, como los cuerpos en el espacio. "Concebimos ya el ser infinito en cuanto concebimos el ser, ya sea finito o infinito. Para poder conocer algo finito, tenemos que circunscribir lo infinito; esto tiene que ir, pues, delante. El espíritu, por tanto, lo conoce todo en lo infinito; no se trata, pues, ni mucho menos, de una representación embrollada de muchas cosas particulares, pues todas las representaciones particulares no son, en verdad, más que otras tantas participaciones en la idea general de lo infinito: del mismo modo que Dios no recibe su ser de las criaturas [finitas], sino que son [por el contrario], éstas las que existen solamente a través de Él." [59]

c) Por lo que se refiere a la *orientación* del alma hacia *Dios*, dice Malebranche, lo mismo que Spinoza había dicho por el lado *ético*: "Es imposible que Dios tenga otro fin que sí mismo (la Sagrada Escritura no nos permite dudar de ello)"; la voluntad divina sólo puede tener por fin el bien, lo sencillamente general. "No sólo es necesario, por tanto, que nuestro amor natural, es decir, el movimiento que provoca en nuestro espíritu, aspire hacia Él... la voluntad en general es el amor de Dios..., sino que es, además, imposible que el conocimiento y la luz que da a nuestro espíritu nos permitan conocer otra cosa que lo que en Él hay", pues el pensamiento no es sino la unidad con Dios. "Si Dios crease un espíritu y le diese el sol como idea o como objeto inmediato de su conocimiento, haría este espíritu y la idea de este espíritu para el sol y no para sí mismo."

[59] Malebranche, *De la recherche de la vérité*, t. II, lib. III, parte II, cap. 6, pp. 100-102.

Todo amor natural, y más aún el conocimiento, la voluntad de lo verdadero, tiene como fin a Dios. "Todos los movimientos de la voluntad para las criaturas no son otra cosa que determinaciones del movimiento hacia el Creador." Malebranche cita una frase de San Agustín, en que éste dice " 'que vemos a Dios ya *desde esta vida (dès cette vie)*, a través del conocimiento que tenemos de las verdades eternas. La verdad es increada, inmutable, inmensa, eterna por encima de todas las cosas; es verdadera por sí misma y no recibe su perfección de ninguna cosa. Hace a las criaturas más perfectas, y todos los espíritus pugnan de modo natural por conocerla: ahora bien, no hay nada que tenga esta perfección fuera de Dios; la verdad es, por tanto, Dios. Cuando contemplamos estas verdades inmutables y eternas contemplamos consiguientemente a Dios'. Dios ve, indudablemente, pero no siente las cosas sensibles. Cuando vemos algo sensible, en nuestra conciencia se albergan la sensación y el pensamiento puro. La sensación es una modificación de nuestro espíritu; Dios la crea, porque sabe que nuestra alma es capaz de ella. La idea, unida a la sensación, reside en Dios; nosotros la vemos... Esta relación, esta unión de nuestro espíritu con el *Verbo (Verbe)* de Dios y de nuestra voluntad con su amor es lo que quiere expresarse cuando se dice que hemos sido creados *a imagen y semejanza* de Dios." [60] El *amor de Dios* consiste, pues, en proyectar nuestras afecciones sobre la idea de Dios; quien se conoce y piensa claramente sus afecciones, ama a Dios.

Fuera de esto, se encuentran toda una serie de vacuas letanías acerca de Dios y un catecismo para niños de ocho años acerca de la bondad, la justicia, la omnipresencia divinas y el orden moral del universo; los teólogos no han pasado de aquí en su vida entera.

A esto se reducen las ideas fundamentales de Malebranche; el resto de su obra es, en parte, lógica formal y, en parte, psicología empírica. Pasa luego al estudio de los *errores* y el modo como nacen, expone cómo nos engañan los *sentidos*, la *imaginación* y el *entendimiento* y cómo debemos comportarnos para contrarrestar estas ilusiones. En seguida, desarrolla Malebranche (t. III, L. VI, P. I, cap. 1, pp. 1-3) las reglas y las leyes para conocer la verdad. Ya entonces se llamaba filosofía al modo de reflexionar sobre los distintos objetos, partiendo de la lógica formal y de los hechos externos.

[60] Malebranche, *De la recherche de la vérité*, t. II, lib. III, parte II, cap. 6, pp. 103-107, 109-111.

B) PARTE SEGUNDA

El hombre que representa sistemáticamente toda esta manera de pensar es Locke, quien desarrolla y lleva adelante los pensamientos de Bacon; y así como Bacon se remitía, para la verdad, al ser sensible, Locke pone de manifiesto en el ser sensible lo general, el pensamiento todo, o expone que poseemos lo general, la verdad, a partir de la experiencia. De Locke arrancará después una ancha trayectoria, sobre todo de filósofos ingleses, que adoptarán formas distintas, pero manteniéndose fieles al mismo principio; esta manera acaba convirtiéndose, así, en una concepción general y se hace pasar además por filosofía, aunque el verdadero objeto de la filosofía no se encuentre aquí.

1. Locke

Consideradas las cosas de tal modo que el concepto tenga una realidad objetiva para la conciencia, no cabe duda de que la experiencia es un momento necesario de la totalidad; pero tal y como este pensamiento aparece en *Locke*, es decir, como la pretensión de que la verdad es deducida de la experiencia y la percepción sensible, es el peor de los pensamientos, ya que en vez de un momento trata de ser nada menos que la esencia de la verdad. Frente a la premisa de la inmediatividad interior de la idea y frente al método de exponerla a través de axiomas y definiciones, así como también frente a la sustancia absoluta, se postula aquí la necesidad de exponer las ideas como resultados y afirman sus derechos la individualidad y la conciencia de sí.

Ahora bien, estas necesidades sólo se dan a conocer de un modo imperfecto en la filosofía de Locke y de Leibniz; lo general, común a ambos filósofos, consiste en erigir en principio, por oposición a Spinoza y Malebranche, lo particular, la determinabilidad finita y lo individual. En Spinoza y Malebranche es la sustancia o lo general lo verdadero, lo único que es, lo eterno, lo que es en y para sí, sin origen, aquello de que las cosas particulares no son sino modificaciones, comprendidas por medio de la sustancia. Pero Spinoza no hace justicia, con ello, a este algo negativo; no llega, por tanto, a ninguna determinación inmanente, sino que en su sistema naufraga y perece todo lo determinado, todo lo individual.

La tendencia general de la conciencia es ahora, por el contrario, poner de manifiesto la diferencia y aferrarse a ella: en parte, para determinarse a sí misma libremente frente a su objeto, el ser, la naturaleza y Dios; y, en parte, para descubrir en esta contrapo-

sición la unidad y hacerla surgir *de ella.* Sin embargo, los caminos de esta tendencia no acababan de verse suficientemente claros a sí mismos, no poseían aún una conciencia de su misión y del modo de llegar a realizar su postulado.

Al llegar a Locke, este principio empieza a enfrentarse en filosofía a aquella identidad rígida e indistinta de la sustancia de Spinoza de tal modo que ahora lo más importante de todo, lo fundamental es, por el contrario, lo sensorial, lo limitado, lo inmediatamente existente. Locke se mantiene enteramente en esa fase vulgar de la conciencia que consiste en creer que lo verdadero y lo real son los objetos que se hallan fuera de nosotros. Por tanto, Locke no concibe lo finito como una negatividad absoluta, es decir, en su infinitud; con esto nos encontraremos solamente al llegar a Leibniz. En efecto, éste establece, en un sentido elevado, la individualidad, lo distinto, como algo que es para sí, y además carente de objeto, como un verdadero ser; es decir, no como algo finito y, sin embargo, distinto, de tal modo que cada mónada es de suyo una totalidad. Como se ve, Leibniz y Locke ocupan posiciones distintas y enfrentadas la una con la otra.

John Locke nació en Wrington (Inglaterra) en 1632. Estudió en Oxford por su cuenta la filosofía cartesiana, dando de lado a la filosofía escolástica que era la que todavía se profesaba en la enseñanza. Abrazó la carrera de la medicina, aunque sin llegar a ejercerla, en realidad, por razón de su debilidad física. En 1664 pasó un año en Berlín, acompañando a un embajador inglés. A su regreso a Inglaterra, trabó conocimiento con el ingenioso conde de Shaftesbury, quien lo tomó como consejero médico; gracias a ello, podía vivir en la casa del conde y tener cubiertas sus necesidades de vida, sin necesidad de dedicarse a la práctica de la medicina. Más tarde, al ser nombrado Shaftesbury Lord canciller de Inglaterra, designó a Locke para un cargo, del que se vió privado en seguida, al producirse un cambio de ministerio.

En 1675, temeroso de padecer de tuberculosis, se trasladó a Montpellier para restablecer su salud. Al ocupar de nuevo el ministerio su protector, volvió a ser nombrado para el cargo que antes ocupara, pero no tardó en verse otra vez separado de él, al sobrevenir un nuevo cambio de gabinete, y hubo incluso de huir de Inglaterra. "El acta por la cual se expulsaba a Locke de Oxford [sin que sepamos qué puesto desempeñaba allí] no era, propiamente, un acta de la universidad, sino de Jacobo II, bajo cuya orden expresa y obedeciendo a un mandato perentorio escrito se llevó a cabo la expulsión. De la correspondencia sostenida a este propósito se desprende que el colegio se sometió de mala gana a

esta medida, que no estaba en sus manos evitar y a la que no podía resistirse sin comprometer la paz y la tranquilidad de sus miembros."

Locke, en vista de ello, se trasladó a Holanda, que era por entonces el país donde encontraban asilo y protección cuantos se veían en el trance de huir de las persecuciones políticas o religiosas de otros gobiernos y donde habían ido reuniéndose, en aquellos años, los hombres más famosos y más liberales de Europa. Pero hasta allí fué a perseguirle el partido de la corte inglesa: el rey dictó una orden mandando que se le hiciese preso y se le entregara a Inglaterra; para evitar que esta orden fuese cumplida, Locke hubo de esconderse en casa de unos amigos. Después de la revolución de 1688, al subir al trono de Inglaterra Guillermo de Orange, regresó en unión de éste a su país. Fué designado comisario del Comercio y las Colonias en el nuevo gobierno, publicó su famosa obra sobre el entendimiento humano y, por último, retirado de los negocios públicos por razón de su débil salud, vivió en las casas de campo de algunos grandes ingleses, hasta el 28 de octubre de 1704, en que murió, a la edad de setenta y tres años.[61]

La *filosofía* de Locke goza de gran estimación; sigue siendo todavía hoy en conjunto la filosofía de los ingleses y los franceses y, hasta cierto punto, también la de los alemanes. Su pensamiento central, formulado en pocas palabras, es éste: de una parte, que la verdad, el conocimiento, descansa sobre la experiencia y la observación; de otra parte, se prescriben el análisis y la abstracción de las determinaciones generales como vía de conocimiento; es, si se quiere, un empirismo metafisizante, y no es otro el camino corriente que se sigue en las ciencias.

Por consiguiente, en lo que se refiere al método, Locke abraza el camino opuesto al de Spinoza. En el método de Spinoza y Descartes se echa de menos la indicación del *nacimiento de las ideas*; se las toma directamente como definiciones; por ejemplo, las de sustancia, lo infinito, el modo, la extensión, etc., que forman una serie totalmente incoherente. Existe, sin embargo, la necesidad de poner de manifiesto de dónde proceden estos pensamientos, qué es lo que les sirve de fundamento y acredita su verdad. Locke trata, pues, de satisfacer una necesidad verdaderamente sentida. No se le puede negar el mérito de haber abandonado el camino de las simples definiciones, de las que los demás arrancaban, para intentar una deducción de los conceptos generales, esforzándose, por

[61] Buhle, *Geschichte der neuern Philosophie*, t. IV, secc. 1, pp. 238-241; *Quarterly Review*, abril, 1817, pp. 70 s.; *The Works of John Locke* (Londres, 1812), vol. I: *The Life of the Author*, pp. XIX-XXXIX.

ejemplo, en poner de manifiesto cómo la sustancialidad nace subjetivamente de los objetos.

Da, con ello, un paso más allá que Spinoza, el cual parte directamente de axiomas y definiciones, los cuales, como punto de partida, carecen de títulos de legitimidad. Ahora, estas definiciones aparecen como un resultado y no como una proclamación oracular, aunque el modo como esta legitimación se establece no sea, por cierto, el más adecuado. En efecto, el interés es puramente subjetivo y de carácter más bien psicológico, en cuanto que Locke se limita a describir el camino del espíritu que se manifiesta; pues lo que a él le preocupa principalmente es derivar, en nuestro conocimiento, las representaciones generales o las ideas, como él las llama, y el origen de ellas, partiendo de lo exterior e interiormente perceptible.

Es verdad que también Malebranche se pregunta cómo llega el hombre a sus representaciones, lo que parece dar a entender que existe en él el mismo interés que en Locke. Pero, de una parte, este aspecto psicológico en Malebranche es solamente lo posterior; y, de otra parte, lo primario para él es lo general, es Dios; mientras que Locke arranca precisamente de las percepciones singulares, para remontarse, partiendo de ellas, a los conceptos y a Dios.

Por consiguiente, para Locke lo general es lo deducido, el resultado, lo hecho por nosotros, lo que pertenece simplemente al pensamiento como algo subjetivo. Todo hombre sabe ciertamente que, cuando su conciencia se desarrolla empíricamente, arranca siempre de sensaciones, de estados totalmente concretos, y que sólo más tarde aparecen las representaciones generales, que guardan con lo concreto de las sensaciones la conexión de hallarse contenidas en ello. El espacio, por ejemplo, se revela a la conciencia después de lo espacial, el género después de los individuos; y es actividad de mi conciencia, y solamente de ella, el disociar lo general de lo particular de las representaciones, las sensaciones, etc. Es cierto que el sentimiento, la sensación, es lo más bajo, la modalidad animal del espíritu; pero el espíritu, en cuanto pensamiento, aspira a transformar a su modo las sensaciones.

La trayectoria seguida por Locke es, pues, certera; lo que ocurre es que se abandona totalmente en ella el punto de vista dialéctico, para limitarse a analizar lo general partiendo de lo empíricamente concreto. Kant le pone a Locke, con razón, el reparo de que la fuente de las representaciones generales no es precisamente lo individual, sino el entendimiento.

Por lo que se refiere a los pensamientos de Locke, vistos *más de*

cerca, no pueden ser más sencillos. Locke considera que el entendimiento es solamente la conciencia y algo dentro de ella, y sólo reconoce el en sí en cuanto se contiene en ella.

a) La filosofía de Locke va dirigida principalmente contra Descartes, quien, al igual que Platón, había hablado de *ideas innatas*. Locke esclarece también "las impresiones innatas *(notiones communes in foro interiori descriptae)*" admitidas por lord *Herbert* en su estudio *De veritate*. Locke *discute*, pues, en el libro *primero* de su obra las llamadas ideas innatas, tanto las teóricas como las prácticas, es decir, las ideas generales, que son en y para sí y que, al mismo tiempo, se conciben como si formasen parte del espíritu de un modo natural. Locke dice: tenemos que empezar por llegar a *lo que* llamamos idea. Por tal no entiende, en efecto, las determinaciones esenciales del hombre, sino los conceptos que poseemos y que existen como tales en nuestra conciencia, lo mismo que tenemos en el cuerpo brazos y piernas y que el instinto de nutrirse se manifiesta en todo lo que vive.

Locke concibe, pues, el alma como una *tabula rasa*, vacía de todo contenido y que va llenándose con lo que llamamos experiencia.[62] La expresión de "conceptos innatos" era usual en aquel entonces; y a veces se habla de ellos en términos bastante crasos. Pero su verdadera significación estriba en que son en sí, en que son momentos esenciales en la naturaleza del pensamiento, cualidades de un germen, que *no existen aún*; sólo con respecto a esta última determinación puede decirse que envuelve algo exacto la observación lockeana. Como conceptos determinados, esenciales y distintos, no tienen otra legitimidad que la de que se ponga de manifiesto que se hallan implícitos en la esencia del pensamiento; pero como proposiciones —que pasan por ser axiomas— y conceptos, incorporados directamente a las definiciones como conceptos determinados, presentan evidentemente la forma de conceptos existentes, innatos. Tratan de valer en y para sí, tal y como se los ve; pero esto no pasa de ser una simple afirmación. Y, por otra parte, el problema de saber de dónde vienen estos conceptos es harto superficial. El espíritu ciertamente se halla determinado en sí, pues es el concepto existente para sí; su desarrollo consiste en revelarse a la conciencia. Pero no por ello podemos llamar innatas las determinaciones que de él emanan, pues este desarro-

[62] Locke, *An essay concerning human understanding (The Works of John Locke*, vol. I), lib. I, cap. II, § 1, p. 14; cap. III, § 15, pp. 45 s.; § 22, p. 51. [El texto castellano de las citas de Locke —cuando no son síntesis, como ocurre en este caso— está tomado de la traducción del Dr. O'Gorman que será publicada en breve en esta misma Colección. E.]

llo tiene que ser necesariamente provocado por algo de fuera, contra lo que la actividad del espíritu, primeramente, se limita a reaccionar, para de este modo acabar siendo consciente de su esencia.

Las razones que llevan a Locke a refutar las ideas innatas son razones de carácter empírico: "Se invoca [en apoyo de ellas] el consenso universal que se advierte en los sentimientos morales y en los principios lógicos y que sólo puede explicarse por el hecho de habernos sido inculcados por la naturaleza misma. Pero no existe tal consenso. Así, por ejemplo, pocas proposiciones podríamos inclinarnos a considerar como innatas con mayor razón que ésta: lo que es, es; es imposible que la misma cosa sea y no sea." Sin embargo, esta proposición no rige, en términos generales, para el concepto; no hay nada, en la tierra ni en el cielo, que no encierre ser y no ser.

"Muchos hombres, niños y personas ignorantes —dice Locke— desconocen totalmente estos principios. No puede afirmarse que se inculque en el alma algo de lo que tiene conocimiento. Es cierto que a esto se replica que los hombres sólo conocen tales principios cuando alcanzan el uso de la razón. Ahora bien, si es el uso de la razón el que les ayuda a descubrir esos principios y el que, en realidad, los descubre, no se tratará de principios innatos. La razón consiste, a lo que parece, en descubrir verdades *desconocidas* partiendo de principios ya conocidos. ¿Por qué ha de ser necesario el empleo de la razón para descubrir unos principios pretendidamente innatos?"

No cabe duda de que esta objeción es muy endeble, pues presupone que se entienda por ideas innatas aquellas ideas que el hombre tiene ya, listas y acabadas, en su conciencia. Pero el desarrollo que se opera en la conciencia es algo distinto de la determinación racional en sí; y en este sentido hay que reconocer que la expresión de "ideas innatas" es completamente desacertada. "Es en los niños y en las personas incultas, por no estar deformados por la educación, donde mejor debieran darse estas ideas." Locke añade todavía algunas razones de esta clase, especialmente de orden práctico: la divergencia que se advierte entre las ideas morales, la existencia de gentes malas y crueles, que no tienen conciencia [moral], etc.[63]

b) En el libro *segundo*, Locke pasa al *origen de las ideas* y trata de poner de manifiesto su formación, partiendo de la experiencia; en esto se concentra su esfuerzo fundamental. Pero este aspecto positivo, que opone a aquella derivación del interior del

[63] Locke, *An essay concerning human understanding* (Vol. I), lib. I, cap. II, §§ 2-9, pp. 13-17; § 27, pp. 30-32; cap. III, §§ 1-15, pp. 33-46.

hombre, resulta igualmente torcido, ya que sólo toma los conceptos de fuera, reteniendo, por tanto, el ser para otro y desconociendo totalmente el en sí. Dice Locke:

"Puesto que todo hombre es consciente de que piensa y de siendo aquello en que su espíritu* se ocupa, mientras está pensando, las ideas, no hay duda de que los hombres tienen en su espíritu varias ideas, tales como las expresadas por las palabras blancura, dureza, dulzura, pensar, moción, hombre, elefante, ejército, ebriedad y otras." La idea recibe, aquí, su significación, en parte de la representación y en parte del pensamiento; lo que nosotros entendemos por idea es otra cosa. "Resulta, entonces, que lo primero que debe averiguarse es ¿cómo llega a estas ideas? La existencia de ideas innatas ha sido refutada ya. Supongamos, entonces, que el espíritu sea, como se dice, un papel en blanco, limpio de toda inscripción, sin ninguna idea. ¿Cómo llega a tenerlas? A esto contesto con una palabra: de la *experiencia*, he allí el fundamento de todo nuestro saber." [64]

Ante todo, por lo que a la cosa misma se refiere es exacto, desde luego, que el hombre arranca de la experiencia cuando trata de formarse algún pensamiento. En todo anda la experiencia, no sólo en lo sensible, sino también en lo que "determina y mueve mi espíritu. Es, pues, indudable que la conciencia toma todas sus representaciones y todos sus conceptos de la experiencia y en ella; pero se trata de saber qué ha de entenderse por experiencia. Ordinariamente, cuando se habla así, no se tiene concepto alguno de lo que la experiencia es; se habla de ella como de algo perfectamente conocido. Ahora bien, la experiencia no es otra cosa que la forma de la objetividad; cuando decimos que algo se halla en la conciencia queremos decir que ese algo tiene forma objetiva para ella, que la conciencia lo experimenta, que lo contempla como algo objetivo. Experiencia quiere decir, aquí, saber inmediato, percepción: es decir, yo mismo debo poseer eso, y ser; y la conciencia acerca de lo que poseo y soy es justo la experiencia.

No se plantea, aquí, para nada, el problema de que lo que se sabe, sea de la clase que sea, deba ser experimentado, pues eso va implícito en el concepto mismo de la cosa. Es absurdo saber, etc., algo que no se halle en la experiencia: a los hombres, por ejemplo, aunque no necesito para ello haberlos visto a todos, los conozco evidentemente por experiencia, ya que, en cuanto hombre, desarrollo una actividad y poseo una voluntad y una conciencia

* Por lo general se traduce "mente" [E.].

[64] Locke, *An essay concerning human understanding* (Vol. I), lib. II, cap. I, §§ 1 s., p. 77.

acerca de lo que soy y de lo que otros son. Lo racional *es*, es decir, es como un ente para la conciencia, que ésta experimenta; necesita ser visto, oído, existir o haber existido como un fenómeno del universo.

Pero, en segundo lugar, esta combinación de lo general con lo objetivo no es la única forma, pues igualmente absoluta y esencial es la del en sí, es decir, el comprender lo experimentado o el levantamiento de esta apariencia de la alteridad y el conocimiento de la necesidad de la cosa por medio de sí misma. Y es de todo punto indiferente que se tome esto como algo experimentado, como una serie de conceptos de experiencia, si podemos expresarnos así, o de representaciones, o que se vea en esa serie una serie de pensamientos, es decir, de algo que es en sí.

Por lo que se refiere a las *clases de estas ideas*, Locke no las expone de un modo completo y sólo las examina empíricamente.

α) Las *ideas simples (simple ideas)* nacen, según Locke, en parte de la experiencia *externa* y en parte de la experiencia *interna*, pues las experiencias, nos dice, empiezan siendo *sensaciones*; luego viene la *reflexión*, las determinaciones interiores de la conciencia.[65] De la sensación, por ejemplo de la sensación visual, nacen las representaciones de color y de luz, etc.; de la experiencia externa nacen, después, las representaciones de solidez [impenetrabilidad] forma, movimiento, reposo, etc. De la reflexión brotan las ideas de creer, dudar, juzgar, razonar, pensar, querer, y así sucesivamente; y de ambas conjuntamente las de placer y dolor, etc. Todo lo cual no pasa de ser, como se ve, una insípida enumeración.

β) Después de dar por supuesta la experiencia, viene, según Locke, el *entendimiento*, que es a su juicio el que ahora encuentra y descubre lo general, las *ideas complejas (complex ideas)*. El obispo de Worcester había hecho a esto la objeción de que "cuando la idea de sustancia descansa sobre un silogismo claro y nítido, no nace ni de la sensación ni de la reflexión". A esto contesta Locke: "Las ideas generales no nacen en el espíritu ni por la sensación ni por la reflexión, sino que son *criaturas* o *invenciones* del entendimiento. El entendimiento las crea por medio de representaciones obtenidas por vía de la reflexión y de la sensación."

Ahora bien, el trabajo del entendimiento consiste en sacar de varias llamadas ideas simples una cierta cantidad de ideas nuevas mediante la elaboración de aquellos elementos recibidos, por la vía de la *comparación*, la distinción y la contraposición y, final-

[65] Locke, *An essay concerning human understanding* (Vol. I), lib. II, cap. I, §§ 2-5, pp. 77-79.

mente, por la de la disociación o la abstracción, y así nacen los *conceptos generales;* nacen así, por ejemplo, los conceptos de espacio y tiempo, de existencia, unidad y diferencia, de potencia, causa y efecto, de libertad y necesidad. "Ordinariamente el entendimiento es enteramente pasivo ante las ideas simples: se limita a recibirlas de la existencia y la operación de las cosas, tal y como los sentidos se las ofrecen, sin convertirlas en ideas. [Pero] a veces, el entendimiento ejerce cierta actividad, al hacer aquellas diversas composiciones; pues poseyendo de antes como posee, una serie de ideas simples, puede formar con ellas diferentes combinaciones."

Según esto, el pensamiento mismo no es, para Locke, la esencia del alma, sino una de las potencias y manifestaciones de ella. Es él precisamente quien se aferra al pensamiento como a algo que existe en la conciencia, como a un pensamiento consciente, e invoca en este sentido la experiencia, de que no siempre pensamos. La experiencia, nos dice, nos revela que hay quien duerme sin soñar, por ejemplo, cuando se duerme profundamente. Locke cita también el ejemplo de una persona que no recordaba haber tenido ningún sueño hasta llegar a los veinticinco años. Como se dice en los *Xenien:*

*Ya he sido muchas veces, sin pensar verdaderamente en nada.**

Dicho en otras palabras: mi objeto no es un pensamiento. La intuición y el recuerdo son pensamiento, y el pensamiento es verdad.[66] Ahora bien, Locke cifraba la esencia del entendimiento solamente en la actividad formal que consiste en formar nuevas determinaciones a base de las representaciones simples obtenidas a través de la percepción, mediante la comparación y la combinación de varias en una; el entendimiento es la aprehensión de las sensaciones abstractas contenidas en los objetos. Y, a este propósito, Locke (L. II, c. XI, §§ 15-17) establece una distinción entre los *modos (modes) simples* y los *modos mixtos:* modos simples son, según él, las determinaciones simples, tales como fuerza, número, infinitud; la causalidad, etc., es, por el contrario, un modo mixto *(mixed mode).*

Ahora bien, ¿cómo obtiene el entendimiento, partiendo de las representaciones simples de la experiencia, otras más complejas?

* *Oft schon war ich, und hab' wahrlich an gar nichts gedacht.* Schiller: *Die Philosophen* ["Los filósofos"] [E.].

66 Locke, *An essay concerning human understanding* (Vol. I), lib. II, cap. II, § 2, not., pp. 93 s.; cap. XII, § 1, p. 143; cap. XXII, § 2, p. 275; cap. I, §§ 10-14, pp. 81-85.

Locke explica esto a la luz de lo particular; sin embargo, este extraer determinaciones generales a base de percepciones concretas no dice absolutamente nada, es algo extraordinariamente trivial, fastidioso y, además, muy prolijo; algo completamente formal, una vacua tautología. Así, por ejemplo, la representación general de *espacio*, nos dice, se forma en nosotros partiendo de la percepción de la distancia entre los cuerpos a través de la vista y el tacto.[67] Dicho en otras palabras: percibimos un determinado espacio y luego, por medio de la abstracción, obtenemos el concepto del espacio en general; la percepción de las distancias nos lleva a la representación del espacio. Esto, sin embargo, no es derivar nada, sino simplemente dar de lado a las otras determinaciones; la distancia misma es ya espacialidad, lo que quiere decir que el entendimiento saca la determinación del espacio mismo.

Del mismo modo obtenemos el concepto del *tiempo:* mediante la sucesión ininterrumpida de las representaciones, cuando estamos despiertos;[68] lo que vale tanto como decir que percibimos, a través del tiempo determinado, el tiempo general. Las representaciones se suceden y acumulan continuamente; dando de lado a lo que hay en ello de particular, obtenemos, así, la representación del tiempo.

La idea de *sustancia* (que Locke toma en peor sentido que Spinoza), idea compleja, procede del hecho de que percibimos con frecuencia, juntas, ideas simples tales como la idea de azul, la idea de algo pesado, etc. Nos representamos esta yuxtaposición como algo que sustenta por igual aquellas ideas simples, en lo que estas ideas existen, etc.[69] Así deduce Locke también el concepto general de *potencia*.[70] Y por la misma vía deriva, a continuación, las determinaciones de libertad y necesidad, de causa y efecto.

"Al advertir nuestros sentidos la constante vicisitud de las cosas, no podemos menos de observar que varias, tanto cualidades como sustancias particulares, empiezan a existir, y que reciben esa su existencia de la debida aplicación y operación de alguna otra cosa. De esta observación sacamos nuestras ideas de *causa* y *efecto*, cuando vemos, por ejemplo, cómo la cera se derrite bajo la acción del fuego." [71] Y, en otro lugar, dice también Locke: "Yo creo que todos encontramos en nosotros la potencia de iniciar o de reprimir, de continuar o de terminar diversas acciones propias.

[67] Locke, *Ibid.*, cap. XIII, § 2; p. 147; cap. IV, § 2, p. 100.
[68] Locke, *Ibid.*, cap. XIV, § 3, p. 163.
[69] Locke, *Ibid.*, (Vol. II), lib. II, cap. XXIII, §§ 1 s., pp. 1-4.
[70] Locke, *Ibid.*, (Vol. I), lib. II, cap. XXI, § 1, p. 220.
[71] Locke, *Ibid.*, (Vol. II), lib. II, cap. XXVI, § 1, p. 40.

De la consideración acerca del alcance de esta potencia que tiene el espíritu sobre las acciones humanas es de donde surgen las ideas de *libertad* y de *necesidad*." [72]

Bien podemos afirmar que no cabe concebir nada más superficial que esta derivación de las ideas. La cosa misma de que se trata, la esencia, ni siquiera se toca. Se llama la atención hacia una determinación contenida en una relación concreta; de aquí que el entendimiento abstraiga, de una parte, y de otra fije. Se toma por base, simplemente, la traducción de lo determinado a la forma de lo general; pero, lo que habría que decir es justo qué es esta esencia que sirve de base. Al hablar del espacio, por ejemplo, confiesa Locke que no sabe lo que es en sí.[73] Este llamado análisos lockeano de las representaciones complejas y su llamada explicación de las mismas lograron encontrar una acogida general por razón de su claridad y su nitidez poco comunes. Pues, ¿cabe nada más claro que decir que el concepto de tiempo proviene de que percibimos el tiempo y el concepto de espacio de que vemos el espacio? Los franceses, sobre todo, lo aceptaron en seguida y lo desarrollaron; su *Idéologie* no contiene, en realidad, otra cosa.

γ) Al partir de la premisa de que todo es experiencia y de que de esta experiencia abstraemos las representaciones generales acerca de los objetos y de sus cualidades, Locke establece, en lo que a las *cualidades externas* se refiere, una diferencia que aparecía ya en Aristóteles (*De anima*, II, 6) y con que nos encontrábamos también en Descartes (v. *supra*, pp. 274 *s.*). Locke distingue, en efecto, entre cualidades *primarias* y *secundarias:* las primeras son las que en verdad corresponden a los objetos; las segundas no son cualidades reales, sino que descansan sobre la naturaleza de los órganos de la sensación. Las cualidades primarias son cualidades mecánicas, tales como la extensión, la solidez, la forma, el movimiento, el reposo; son las cualidades de lo físico, como el pensamiento es la cualidad de lo espiritual. Las determinaciones de nuestras sensaciones particulares, tales como los colores, los sonidos, los olores, los sabores, etc., no son, en cambio, primarias.[74]

Lo que ocurre es que, en Descartes, esta distinción se presenta bajo otra forma, ya que las segundas se determinan, según él, de tal modo que no constituyen la esencia del cuerpo, mientras que en Locke existen para la sensación o caen dentro del campo del ser para la conciencia. Es cierto que Locke incluye la forma, etc., en la esencia de las cosas, pero sin que con ello se diga nada acerca

[72] Locke, *Ibid.*, (Vol. I), lib. II, cap. XXI, § 7, p. 224.
[73] Locke, *Ibid.*, (Vol. I), lib. II, cap. XIII, §§ 17 *s.*, p. 155.
[74] Locke, *Ibid.*, cap. VIII, §§ 9-26, pp. 112-121.

de la naturaleza del cuerpo. Se le presenta a Locke, aquí, una diferencia entre el en sí y el para otro, aunque declara como algo no esencial el para otro, sin perjuicio de ver en ello y solamente en ello toda la verdad.

c) Lo general en cuanto tal, el *concepto de género*, es, pues, según Locke, solamente un producto de nuestro espíritu, que no es objetivo de suyo, sino que se refiere simplemente a objetos semejantes a él, de los que se disocia lo particular de las cualidades, las circunstancias, el tiempo, el lugar, etc. De este modo, Locke distingue las esencias en esencias reales y *esencias nominales*, de las cuales las primeras expresan la verdadera esencia de las cosas, mientras que los géneros son simples esencias nominales, que aun expresando, como evidentemente expresan, algo que reside en los objetos mismos, no llegan, sin embargo, a agotar éstos. "Sirven para ayudarnos a distinguir, en nuestro conocimiento, los géneros y las especies; pero la esencia real de las cosas no la conocemos nunca." [75]

Locke (L. III, c. III, § 17, pp. 169 *s.*) aduce buenas razones en apoyo de la tesis de que los géneros no son nada en sí, no se dan en la naturaleza, ni son algo determinado en y para sí; una de las razones por él invocadas son, por ejemplo, los monstruos: si el género fuese algo en y para sí, nos dice, no se darían los partos monstruosos. Pero no echa de ver que, siendo una de las notas características del género la existencia, a través de ella entra también en relación con otras determinaciones; estamos, pues, dentro de la esfera en que las distintas cosas influyen las unas en las otras, pudiendo empequeñecer con ello la existencia del género. Es algo así como si Locke pretendiera demostrar que el bien no es en sí porque haya muchachos malos, o que en la naturaleza no se da el círculo en y para sí, porque el contorno de un árbol, por ejemplo, no sea perfectamente circular, o porque el círculo dibujado por mí no sea exactamente un círculo geométrico.

La naturaleza tiene justo como característica peculiar el no ser nunca algo perfectamente adecuado al concepto; sólo en el espíritu tiene su verdadera existencia. Además, el sostener que los géneros no son nada en sí, que lo general no constituye la esencia de la naturaleza, que su ser en sí no es lo pensado, equivale a afirmar que no conocemos la esencia real: es la letanía repetida desde entonces hasta la saciedad:

Ningún espíritu creado puede conocer la estructura íntima de la naturaleza;

[75] Locke, *Ibid.*, (Vol. II), lib. III, cap. III, § 6, p. 156; §§ 13-15, pp. 166-169.

hasta llegar a la concepción de que el ser para otro, la percepción, no es algo en sí, concepción que no penetra hasta el lado positivo, en que el en sí es lo general. Locke, llevado de este apremio del ser para otro, queda muy rezagado en la naturaleza del conocimiento, mucho más rezagado, incluso, que Platón.

Y también es curioso que Locke (Vol. III, L. IV, c. VII, §§ 8-11, pp. 24-34), apoyándose en el sentido común, luche contra los principios generales o los axiomas, por ejemplo, el de que A = A, es decir, el de que cuando algo es A no puede ser B. Estas proposiciones, nos dice, son superfluas o de una utilidad insignificante o nula, pues nadie ha sido todavía capaz de construir una ciencia sobre el *principio de la contradicción*. Partiendo de estos principios, lo mismo puede probarse lo verdadero que lo falso; son, simplemente, tautologías.

Por lo demás, lo que Locke enseña con respecto a la *educación*, a la tolerancia, al *derecho natural* o al *derecho general del Estado* no es cosa que nos interese aquí, pues se refiere más bien a problemas de cultura general.

Tal es la filosofía de Locke, en la que no se contiene el menor atisbo de lo especulativo. En ella se trata de satisfacer por la vía empírica el interés de la filosofía, que consiste en conocer la verdad. No cabe duda de que, con ello, llama la atención a las determinaciones generales. Pero este tipo de filosofía no sólo es el punto de vista de la conciencia vulgar, para la que todas las determinaciones de su pensamiento aparecen como algo dado, relegando humildemente al olvido su propia actividad, sino que con estas derivaciones y estos orígenes psicológicos se deja completamente a un lado lo que es en rigor la única incumbencia de la filosofía, a saber: el punto de vista de si estos pensamientos y estas relaciones encierran en y para sí verdad, concentrándose todo el interés, por el contrario, en describir el modo como el pensamiento se asimila lo dado.

Cabría afirmar, como lo hace Wolff, que es arbitrario partir de representaciones concretas, como cuando, por ejemplo, una flor *azul* y el cielo *azul* nos sugieren la representación de la identidad. Se puede, por el contrario, arrancar directamente de representaciones generales y decir que encontramos en nuestra conciencia las representaciones de tiempo, de causa y efecto; son éstos los hechos posteriores de la conciencia. Tal es, en efecto, el método que sirve de base al razonamiento wolffiano; sólo que aquí es necesario distinguir aún entre las diversas representaciones para ver cuál debe considerarse como la más esencial de todas; en Locke,

por el contrario, no se plantea para nada esta distinción, en conjunto.

Con el método seguido por Locke cambia totalmente, a partir de ahora o en este aspecto el punto de vista de la filosofía; el interés se circunscribe a la forma del tránsito de lo objetivo o de las sensaciones aisladas a la forma de representaciones. Ya en Spinoza y Malebranche nos encontrábamos ciertamente, como determinación fundamental, con esta actitud del pensamiento orientada hacia el conocimiento de lo intuído, es decir, de lo relativo, y asimismo con la pregunta, ¿qué relación existe entre lo uno y lo otro? Pero se la contestaba y se la enfocaba en el sentido de que sólo esta relación era lo interesante, y esta relación misma, como sustancia absoluta, era en ellos la identidad, lo verdadero, Dios; ella, y no las cosas relacionadas. El interés allí no recaía sobre estas cosas; no eran estas cosas relacionadas, como algo unilateral, lo ente, lo presupuesto y lo permanente, sino que eran algo puramente accidental. Aquí en cambio, son ellas, las cosas y el sujeto, lo que prevalece, lo que se da por supuesto como válido. El razonamiento de Locke es completamente superficial; se atiene exclusivamente a los fenómenos, a lo que es y no a lo que es verdad.

Pero una cosa es eso y otra cosa muy distinta, en efecto, saber si esas determinaciones generales son verdaderas en sí y para sí; y el saber de dónde provienen, no solamente en mi conciencia, en mi entendimiento, sino en las cosas mismas. El espacio, la causa, el efecto, etc., son categorías. ¿Cómo llegan estas categorías a lo particular? ¿Cómo logra el espacio general determinarse?

Este punto de vista, el de si estas determinaciones de lo infinito, de la sustancia, etc., son o no verdaderas en y para sí, se omite completamente. Platón investigó lo infinito y lo finito, el ser y lo determinado, etc., y dijo que ninguna de estas antítesis era, por sí misma, la verdad; sólo lo eran, para él, en cuanto se establecían como idénticas, viniese de donde viniera la verdad de este contenido.

Pero aquí se renuncia por entero a la verdad en y para sí, ya que la naturaleza del contenido mismo se considera como lo fundamental. De nada sirve saber si ese contenido proviene del entendimiento o de la experiencia; lo que se pregunta, lo que interesa es únicamente esto: ¿es verdad por sí mismo?

Para Locke, la verdad no tiene otra significación que la de la coincidencia de nuestras representaciones con las cosas; este pensador sólo nos habla de la relación, el contenido puede ser una cosa objetiva o un contenido de la representación. Pero lo interesante es investigar el contenido mismo, es preguntarse: ¿es verdad esto

que encontramos en nosotros? ¿Para qué disputar acerca de la fuente, si el de dónde, lo único importante para Locke, no agota, ni mucho menos, el problema?

El interés del contenido en y para sí desaparece totalmente en esta posición, con lo cual se pierde totalmente de vista la finalidad de la filosofía. Por el contrario, allí donde el pensamiento es algo concreto por naturaleza, donde el pensamiento y lo general aparecen identificados con lo extenso, carece de todo interés e incluso de sentido el preguntarse cuál es la relación entre ambos, que el pensamiento ha desdoblado. ¿Cómo supera el pensamiento las dificultades que él mismo se ha creado? En Locke, no se crea ni se despierta ninguna. Y para que pueda satisfacerse la necesidad de reconciliación, es necesario que se empiece por sentir el dolor del desdoblamiento.

La filosofía de Locke es evidentemente una filosofía fácilmente comprensible, pero precisamente por ello una filosofía popular, a la que se une toda la filosofía inglesa tal y como es todavía hoy; es el modo preferente de esa actitud pensante a que se da el nombre de filosofía, la forma que se abre paso en la ciencia que nace por aquel entonces en toda Europa.

Trátase de uno de los momentos fundamentales de la formación del espíritu; las ciencias en general, y en particular las ciencias empíricas, deben su origen precisamente a esta trayectoria del pensamiento. A derivar experiencias de las observaciones es a lo que llaman los ingleses, desde esta época, filosofar; y este punto de vista ha prevalecido, unilateralmente, en las ciencias físicas y en las ciencias jurídico-políticas. Los ingleses llaman, en general, filosofía a una serie de principios generales acerca de la economía del Estado, como hoy el principio del librecambio, por ejemplo, y en general a los que descansan sobre la experiencia pensante, a los conocimientos de lo que, dentro de este círculo, se revela como necesario y útil (v. t. I, p. 58).

Se rechaza aquí el método escolástico que consiste en partir de principios y definiciones. Lo general, las leyes, las fuerzas, la materia general, etc., se derivan en las ciencias naturales de las percepciones; y así, Newton está considerado entre los ingleses como el filósofo por excelencia.*

También en la filosofía práctica en torno a los problemas de la sociedad civil o el Estado, se orienta el pensamiento hacia los objetos concretos, tales como la voluntad del regente, los súbditos, sus fines, su bienestar, etc. Al tener delante estos objetos, nuestra

* κατ' ἐξοχήν en el original [E.].

atención se siente atraída hacia lo general sustancial que va implícito en ellos; pero para ello es necesario destacar cuál es la representación que prevalece sobre las demás y ante la que éstas deben pasar a segundo plano. Así surgió entre los ingleses la ciencia política racional, por haber sido la peculiar constitución vigente en este país la que orientó a esta ciencia, de un modo singular y antes que ninguna otra lo hiciera, hacia la reflexión acerca de las relaciones jurídicas interiores del Estado. Hobbes debe citarse a este respecto. Esta manera de razonar parte del espíritu presente, del propio interior o exterior, en cuanto que los sentimientos que nosotros abrigamos, las experiencias que se dan directamente dentro de nosotros, sirven de fundamento para este método. Pues bien, esta filosofía del pensamiento razonante se ha convertido hoy en la manera general de filosofar y de ella ha brotado toda la revolución operada en cuanto a la posición del espíritu.

2. Hugo Grocio

Hugo Grocio, por la misma época de Locke, se dedicó a estudiar el *derecho de los pueblos;* y también en él se manifiesta esta manera de pensar a que acabamos de referirnos, puesto que procede a establecer combinaciones totalmente empíricas de las relaciones entre los pueblos, unidas a razonamientos de tipo también empírico.

Hugo van Groot, que nació en Delft (Holanda) en 1583 era jurista, abogado general y síndico; en 1619, viéndose encartado en el proceso Barneveld, tuvo que huir de su país y residió durante largo tiempo en Francia, hasta que en 1634 entró al servicio de la reina Cristina de Suecia. En 1635 volvió a París, ya como embajador de Suecia, y murió en Rostock, en 1645, durante un viaje de Estocolmo a Holanda.[76]

Su obra principal, *De jure belli et pacis,* fué compuesta en 1625; hoy ya casi nadie la lee, pero llegó a ejercer una influencia extraordinaria. En ella expone Grocio históricamente y apoyándose, en parte, en pasajes del Antiguo Testamento, cómo los pueblos se comportan los unos con los otros en las relaciones de la guerra y de la paz y cuáles son las normas que entre ellos se siguen. Como ejemplo de la manera empírica de razonar de este pensador, pondremos el siguiente: a los prisioneros, dice Grocio, no se les debe dar muerte, pues la finalidad que se persigue es desarmar al ene-

[76] Brucker, *Hist. crit. phil.,* t. IV, parte 2, pp. 731-736, 743-745.

migo y, conseguido esto, no hay por qué ensañarse derramando más sangre, etc.[77]

Este método empírico trajo como consecuencia evidentemente que se revelasen a la conciencia principios generales racionales e intelectivos acerca de las relaciones entre los pueblos, que estos principios fuesen reconocidos y que se los hiciese más o menos aceptables. Nos encontramos, así, con la proclamación de principios tales como, por ejemplo, la legitimidad del poder real; pues el pensamiento del autor se proyecta sobre todo. Sus pruebas y sus deducciones no nos satisfacen; pero no por ello debemos desconocer lo que por este camino se logró, a saber: el establecimiento de principios que encuentran su confirmación definitiva en los objetos mismos, en el espíritu y en los pensamientos.

3. Thomas Hobbes

Un pensador excelente y famoso por la originalidad de sus concepciones es *Hobbesius*, preceptor del conde de Devonshire; nació en Malmesbury en 1588 y murió el año 1679.[78] Contemporáneo de Cromwell, encontró en los acontecimientos de aquel tiempo, en la revolución inglesa, ocasión para meditar acerca de los *principios del Estado* y del derecho; y no cabe duda de que supo ahondar hasta llegar a encontrar ideas propias.

Escribió mucho; también acerca de la filosofía en general, en su obra *Elementos de Filosofía*. La primera sección de esta obra, la titulada *De corpore*, vió la luz en Londres en 1655: en ella se trata primeramente de la lógica (Pars I); en segundo lugar, de la *philosophia prima* (Pars II), es una ontología y una metafísica; por último (Pars III) "de las relaciones entre el movimiento y la magnitud", siendo esta parte una mecánica, una física completamente usual y un estudio de los órganos humanos. La sección segunda habría de tratar de la naturaleza del hombre *(De homine)* y la tercera del Estado *(De cive)*; pero Hobbes no llegó a desarrollar lo espiritual por entero. Dice en el prólogo que en la astronomía se reveló la figura de Copérnico y en física la de Galileo y que, hasta entonces, no había habido nada seguro en ninguna de las dos ciencias. Que la ciencia del cuerpo humano fué creada por Harvey y la física y la astronomía generales por Keplero. Todo lo cual se considera como filosofía, desde el punto de vista señalado ya más arriba (pp. 329 s.), en cuanto que el entendimiento reflexivo tra-

[77] Hugo Grotius, *De jure belli et pacis*, lib. III, cap. 11, §§ 13-16 (ed. Gronov., Leipzig, 1758), pp. 900-905; cap. 4, § 10, pp. 792 s.

[78] Buhle, *Geschichte der neuern Philosophie*, t. III, secc. 1, pp. 223 s., 227.

ta de reconocer en ello lo general. Más adelante, por lo que se refiere a la filosofía del Estado y su derecho *(philosophia civilis)*, dice Hobbes que no es anterior a su libro *De cive*.[79] Esta obra, publicada en París en 1642,[80] había adquirido, al igual que su *Leviathan*, muy mala fama; el último libro fué prohibido, razón por la cual escasea mucho. Ambas obras contienen pensamientos más sanos acerca de la naturaleza de la sociedad y del gobierno que los que se hallaban en curso en su época, por lo menos algunos de ellos. La sociedad y el Estado son, para Hobbes, lo absolutamente supremo y lo sencillamente determinante por encima de la ley y la religión positiva y su comportamiento externo; éstos fueron sometidos por Hobbes al Estado, siendo esto evidentemente lo que hizo que su doctrina se viese reprobada. Pero en ella no hay, en realidad, nada de especulativo, nada que pueda llamarse propiamente filosófico; y menos aún en la de Hugo Grocio.

Con anterioridad, se proclamaban ideales o se invocaba la autoridad de la Sagrada Escritura o del derecho positivo; Hobbes, por el contrario, se esfuerza en reducir la comunidad del Estado y la naturaleza del poder político a principios que se hallan dentro de nosotros mismos y que reconocemos como propios. Surgen así dos principios contrapuestos. El primero es el de la obediencia pasiva de los súbditos y la autoridad divina del regente, cuya voluntad es ley absoluta y se halla de suyo sustraída a toda otra ley.

Y esto se expone en relación estrecha con la religión y se prueba con ejemplos tomados del Antiguo Testamento, de la historia de Saúl y David, etc. De este modo, las leyes penales, las leyes matrimoniales, etc., se inspiraban, en gran parte, en el derecho mosaico o en el más allá, en el mundo en que las relaciones se establecen por orden expresa de Dios.

Contra ello se manifiesta, en segundo lugar, el razonamiento que contiene nuestras propias determinaciones y que se llamó la sana razón. Y a ello se unía, en el movimiento utilizado por Cromwell, un fanatismo que trataba de leer en la Sagrada Escritura lo contrario de lo que dice: por ejemplo, la igualdad de la propiedad, etc. Es cierto que Hobbes afirma también la obediencia pasiva y la arbitrariedad absoluta del poder real; pero, al propio tiempo, intenta derivar de determinaciones generales los principios del poder monárquico, etc. Sus concepciones son superficiales y de tipo empírico; pero los fundamentos que alega y las propo-

[79] Hobbes, *Epistola dedicatoria ante Elementor. philos. Sectionem primam* (Thomas Hobbes, *Opera philosophica, quae latine scripsit omnia*, Amsterdam, 1668), pp. 1 s.

[80] Cfr. Brucker, *Hist. crit. phil.*, t. IV, parte 2, p. 154.

siciones que desarrolla tienen un carácter original, en cuanto que se inspiran en las necesidades naturales del hombre.

a) Hobbes afirma: "*El origen de toda sociedad civil* hay que buscarlo en el *temor* mutuo de todos"; esto no pasa de ser, en realidad, un fenómeno que se le revela a la conciencia. "Toda sociedad es fundada en gracia al provecho o la fama propios, es decir, por razones *egoístas*." El aseguramiento de la vida, de la propiedad y del goce: son, como se ve, fines muy terrenales. "Los hombres, pese a la desigualdad de sus fuerzas, son todos, sin embargo, naturalmente *iguales*." Hobbes alega, en apoyo de esto, una razón bastante curiosa, y es que "cualquiera puede matar al otro", es decir, ejercer sobre él la violencia extrema. "Cualquiera puede llevar a cabo este acto supremo." [81] Su igualdad no proviene, pues, de la suprema fuerza, no se basa, como en los tiempos modernos, en la libertad del espíritu o en la dignidad y la autonomía de los hombres, sino en la igual debilidad de todos ellos; cada cual se siente débil, y lo es, con respecto a los otros.

b) Hobbes parte, además, del supuesto de que este *estado de naturaleza* es de tal clase que todos sienten el impulso de dominarse los unos a los otros. "Todos, en el estado de naturaleza, sienten la voluntad de atentar unos contra otros", de ejercer *violencia* sobre los demás hombres; por tanto, todos tienen razón en sentir temor de los demás. Como vemos, Hobbes interpreta este estado en su verdadero sentido y no se entretiene en vacuas cháchara acerca de un estado natural bueno; el estado de naturaleza es, por el contrario, el estado animal, el estado de la propia voluntad no quebrantada. En él, todos quieren, por tanto, "asegurarse contra las arrogancias de los otros y conseguir ventajas y mayores derechos. Las opiniones, las religiones, los apetitos, promueven discordias y el más fuerte triunfa y se impone. El estado de naturaleza es, por tanto, un estado de desconfianza de todos contra todos; es una *guerra* de todos contra todos (*bellum omnium in omnes*)", el afán de prosperar a costa de los demás. La palabra "naturaleza" tiene un doble sentido: cuando hablamos de la naturaleza del hombre queremos referirnos a su espiritualidad, a su condición de ser racional; pero cuando hablamos del "estado de naturaleza" aludimos al estado contrario, en que el hombre obra con arreglo a su manera de ser natural. En este estado, el hombre se comporta dejándose llevar de sus apetitos, de sus instintos, etc., mientras que el estado de razón consiste en que el hombre se sepa dominar y sepa dominar sus impulsos naturales inmediatos. "En

[81] Hobbes, *De cive*, cap. I, §§ 2 s. (*Opera phil.* etc., Amsterdam, 1668), pp. 3 s.

el estado de naturaleza, es un poder irresistible el que confiere al hombre el *derecho* a dominar a aquellos que no pueden oponer resistencia; no tendría sentido dejar que gocen de libertad y se hagan de nuevo fuertes quienes se hallan bajo su poder." De donde Hobbes saca la conclusión de que "el hombre debe salir del estado de naturaleza".[82] Y esto es exacto; el estado de naturaleza no es un estado jurídico y el hombre debe, por tanto, sobreponerse a él.

c) Por último, Hobbes pasa a exponer las *leyes* de la razón, que son las que salvaguardan la paz. Este estado legal consiste en someter la voluntad privada, natural y particular, a la voluntad general, la cual no es, sin embargo, la voluntad de todos, sino la voluntad del regente, quien, por tanto, no es responsable ante los individuos, ya que su voluntad va dirigida precisamente contra la privada de éstos y todos deben obedecerla.[83]

De este modo, el problema se enfoca ahora desde un punto de vista completamente distinto. Al desplazarlo del plano de la voluntad general al de la voluntad de un monarca, esta concepción, absolutamente certera, conduce a un estado de completo dominio, de perfecto despotismo. El estado legal es algo muy distinto de un estado de cosas en que la voluntad arbitraria de uno solo debe acatarse como ley; la voluntad general no es ningún despotismo, sino un estado racional, manifestado y determinado consecuentemente por medio de leyes.

Rixner (*Handbuch der Geschichte der Philosophie*, t. III, p. 30) dice: "El derecho no es para él [para Hobbes] otra cosa que el conjunto de las condiciones de pacificación impuestas por la férrea necesidad que brota de la malignidad originaria de los hombres." A lo que nosotros añadimos: En Hobbes encontramos, por lo menos, el criterio de que la naturaleza y el organismo del Estado deben tomar como base la naturaleza humana, las inclinaciones humanas, etc. Los ingleses han dado muchas vueltas a ese principio de la obediencia pasiva, según el cual los reyes reciben su poder de Dios. Esto es cierto en un aspecto; pero, por otra parte, se interpreta falsamente al entender que los reyes no tienen responsabilidad alguna, que su ciega arbitrariedad, su voluntad puramente subjetiva, es lo que los súbditos deben obedecer pasivamente.

[82] Hobbes, *De cive*, cap. 1, §§ 4-6, 12-14, pp. 4-8; *Leviathan*, cap. 13 (*Opera*), pp. 63-66.

[83] Hobbes, *De cive*, cap. 5, §§ 6-12, pp. 37 *s.*; cap. 6, §§ 12-14, pp. 44-46.

4. Cudworth. Clarke. Wollaston

Cudworth hizo el intento de revivir en Inglaterra la filosofía de Platón, pero por medio de demostraciones a la manera de las que encontrábamos en Descartes y de una seca metafísica intelectiva. Dejó escrita una obra famosa, titulada *The true intellectual System of the Universe*; pero, en ella, las ideas platónicas se exponen, en parte, en una forma crasa y mezcladas con las representaciones cristianas de Dios y de los ángeles, todas como si se tratase de cosas especiales existentes. Lo que en Platón es puramente mítico aparece aquí como verdadera esencia, en forma de ente; se razona en torno a ello, como también, por ejemplo, en torno a la certeza común, a si es o no verosímil que los franceses lleguen a intentar desembarcar en las costas de Inglaterra y a realizar felizmente este intento. El mundo intelectual cristiano se ve rebajado aquí, por completo, a la forma de la realidad vulgar y común, con lo cual resulta completamente arruinado.

También el de *Clarke*, con sus pruebas de la existencia de Dios, es un nombre famoso.

Y, por este estilo, podríamos enumerar toda una serie de filósofos ingleses, de los que nos creemos, sin embargo, autorizados para prescindir, toda vez que Clarke, *Wollaston* y otros se mueven dentro de las formas de una metafísica intelectiva perfectamente vulgar.

También se dejan llevar de esta concepción del espíritu las diversas *filosofías morales* que vemos surgir en Inglaterra; el en sí del espíritu se presenta ante ellas bajo la forma de un ser natural, bajo la forma de inclinaciones y sentimientos humanos. Sus principios son el sentido ético, las inclinaciones bondadosas, la simpatía, etc. No hay de notable en ellas más que esta forma, que, de una parte, representa el deber como algo no extraño, dado y ordenado, sino como algo sencillamente peculiar de la conciencia de sí, mientras que, de otra parte, se representa esta peculiaridad como un ser natural, irracional, inconsciente y carente de espíritu. El impulso, nos dicen estos pensadores, es ciego, un ser fijo, que no puede trascender de sí mismo, como la conciencia pensante de sí. Y es cierto que el impulso lleva consigo el que su pura actividad o su trascendencia y el contenido, como en el pensar, se establezcan de un modo inmediato como lo mismo; es cierto que tiene en sí mismo su contenido y que este contenido no es un contenido muerto, quieto, sino vivo y en movimiento. Pero aquella unidad sólo presenta la forma de lo inmediato como algo que es: en primer lugar, no es un conocer, no es algo necesario, sino

que se toma simplemente de la experiencia interior; en segundo lugar, es algo determinado, algo que no se levanta, sobre lo que, por tanto, no es posible remontarse y que no es, por consiguiente, algo general.

El impulso no es, como no lo es la categoría fija de fuerza, algo infinito. Esta manera de razonar toma los impulsos, en su determinabilidad, de la experiencia y expresa la apariencia de la necesidad de los mismos como un algo interior, como una fuerza. La sociabilidad, por ejemplo, es un momento que encontramos en la experiencia, ya que el hombre obtiene de la sociedad múltiples beneficios. Ahora bien, ¿en qué se basa la necesidad del Estado, de la sociedad? En una inclinación social. Esta es la causa, exactamente lo mismo que en lo físico se efectúa siempre este tipo de traducción formal. La necesidad de una existencia, por ejemplo la de los fenómenos de la electricidad, encuentra su fundamentación en una causa que los produce; es simplemente la forma de la reducción de lo exterior a lo interior, del ente a lo pensado, lo cual se representa, sin embargo, a su vez, como un ente. La fuerza es necesaria en virtud de la manifestación, y de ésta debemos inferir aquélla: y, a la inversa, la manifestación existe por la fuerza, ya que ésta es la causa de la manifestación; por tanto, en el primer caso la fuerza actúa como fundamento, en el segundo caso como causa. Pero acerca de esto no existe la menor conciencia de que, por lo que a la forma se refiere, se opere un tránsito del concepto al ser, y viceversa, y, en cambio, por lo que se refiere al contenido, se dé una perfecta contingencia de los fenómenos; se ve la electricidad, del mismo modo que se observa que los hombres tienden a vivir en sociedad, demuestran inclinaciones de simpatía, etc.

5. Pufendorf

En la lucha sostenida por afirmar por sí mismas las *relaciones jurídicas* dentro del Estado y fundar una organización judicial se ha manifestado, mezclándose esencialmente en ello, la reflexión del pensamiento; y, lo mismo que veíamos en Hugo Grocio, *Pufendorf* convierte en principio un impulso humano, un instinto, a saber: el *instinto de sociabilidad*, etc.

Samuel von Pufendorf nació en Sajonia en 1632; estudió en Leipzig y en Jena derecho político, filosofía y matemáticas; en 1661, siendo profesor en Heidelberg, introdujo por vez primera en los estudios universitarios la disciplina del Derecho natural y de gentes. En 1668, entró al servicio del Estado sueco, pasando más

tarde a prestar sus servicios al de Brandeburgo. Murió en 1694 en Berlín, siendo consejero privado. Escribió varias obras de derecho político y de historia; merecen citarse especialmente su *De jure naturae et gentium*, Libr. VIII, Lund, 1672, un compendio titulado *De officio hominis*, publicado en el mismo sitio, 1673, y los *Elementa jurisprudentiae universalis*.[84]

Aunque Pufendorf defiende todavía el principio divino de los reyes, por virtud del cual sólo tienen por qué rendir cuentas ante Dios, si bien están obligados a escuchar los consejos de la Iglesia, se detiene también a considerar qué clase de impulsos y necesidades mueven al hombre, buscando en ellos el fundamento interno del derecho privado y el derecho público y derivando también de aquí una serie de deberes para los gobiernos y los regentes, con objeto de que desempeñe también un papel, en ello, la libertad humana. El fundamento del Estado es, según Pufendorf, el instinto de sociabilidad; y el fin supremo del Estado *la paz y la seguridad de la vida social*, mediante la transformación de los *deberes interiores de conciencia en deberes externos y coactivos*.[85]

6. Newton

El otro aspecto consiste en que el pensamiento se oriente también hacia la naturaleza, y a este respecto es famoso *Isaac Newton* por sus descubrimientos matemáticos y sus determinaciones físicas. Newton nació en Cambridge,* en 1642, se dedicó principalmente al estudio de las matemáticas y fué profesor de esta materia en Cambridge; más tarde fué nombrado presidente de la Sociedad de Ciencias de Londres y murió en 1727.[86]

Newton fué indudablemente quien más contribuyó a la difusión de la filosofía de Locke o de la manera inglesa de filosofar, en general, y en particular a su aplicación a todas las ciencias físicas. Su lema era: "¡Física, guárdate de la metafísica!",[87] lo que viene a decir, sobre poco más o menos: ¡ciencia, guárdate del *pensamiento!* Y tanto él como todas estas ciencias físicas, hasta hoy día, se mantuvieron y siguen manteniéndose fieles a esta divisa, sin de-

[84] Buhle, *Geschichte der neuern Philosophie*, t. IV, secc. 2, pp. 519-523; Rixner, *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, t. III, p. 29.

[85] Rixner, *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, t. III, p. 31; cfr. Pufendorf: *De jure naturae et gent.* II, 2, §§ 5-7 (Francfort sobre el Meno, 1706), pp. 157-161; VII, 1, §§ 1-7, pp. 900-909.

* En realidad nació en Woolsthorpe (Lincolnshire) [E.].

[86] Buhle, *Geschichte der neuern Philosophie*, t. IV, secc. 1, pp. 107 *s.*

[87] Buhle, *op. cit.*, p. 115; cfr. Newton, *Treatise of optics*, parte III (Londres, 1706), p. 314.

jarse llevar a la investigación de sus conceptos, al pensamiento de los pensamientos.

Pero, ¿qué puede hacer la física sin el pensamiento? Sus categorías, sus leyes, las debe solamente al pensamiento, y sin él no sería nada. Fué Newton quien más contribuyó a introducir en ella las determinaciones reflexivas acerca de las fuerzas; elevó la ciencia al punto de vista de la reflexión y proclamó las *leyes de las fuerzas* en vez de proclamar las leyes de los fenómenos. Extrajo de sus experiencias sus principios intelectivos, y tanto en la *física* como en la *teoría de los colores* recogió observaciones malas y llegó a conclusiones todavía peores. Partió de experiencias para llegar a puntos de vista generales, tomó éstos, a su vez, como base y construyó a base de ellos lo individual; tales son sus teorías. La observación de las cosas y la ley inmanente en ellas, lo general implícito en ellas, era lo que a él le interesaba.

Además, Newton es un pensador tan bárbaro por lo que a los conceptos se refiere, que le ocurría lo mismo que a aquel otro inglés que se asombraba y se alegraba extraordinariamente al saber que se había pasado toda la vida hablando en prosa, sin conocer que estaba dotado de este talento. Newton, en cambio, como los físicos, no llegó a saberlo nunca, no llegó a darse cuenta de que, cuando creía manejar simplemente cosas físicas, pensaba y manejaba conceptos; en este sentido, viene a ser la antítesis de Böhme, quien manejaba las cosas sensibles como si fuesen conceptos, y se adueñaba perfectamente de su realidad y la dominaba gracias a la fuerza de su espíritu, mientras que Newton, procediendo a la inversa, operaba con los conceptos como con cosas sensibles y los tomaba en sus manos como suelen tomarse la piedra o la madera. Y así sigue ocurriendo todavía hoy. Al comienzo de las obras de ciencias físicas se nos habla, por ejemplo, de la fuerza de la inercia, de la fuerza de aceleración, de las moléculas, de la fuerza centrípeta y centrífuga, como de firmes determinaciones existentes; es decir, que se nos ofrecen como los primeros rudimentos los que debieran ser los resultados finales de la reflexión.

¿Por qué no hacen estas ciencias mayores progresos? La causa de ello está sencillamente en que no saben operar con conceptos, sino que toman estas determinaciones y laboran a base de ellas, sin sentido ni entendimiento. Por eso en la *óptica* de Newton, por ejemplo, vemos que las conclusiones a que se llega a base de experiencias son algo tan alejado de la verdad, tan carente de conceptos que, presentándosenos como el ejemplo más grandioso de cómo se debe llegar a conocer la naturaleza por medio de experimentos y de conclusiones sacadas de ellos, debiera considerarse más bien

como ejemplo de cómo no debiera experimentarse ni razonarse, de cómo no se debería tratar de conocer las cosas.

La naturaleza misma se encarga de refutar esa deplorable manera de experimentar, pues la naturaleza es algo mucho más excelente que lo que esos míseros experimentos nos dicen de ella: ella misma y el continuo experimentar dan el mejor mentís a esos falsos métodos. Y así, vemos que de los *espléndidos* descubrimientos newtonianos en materia de óptica sólo queda en pie uno: la división de la luz en siete colores: en parte, porque lo que se ventila aquí es el concepto del todo y de las partes, y también por una empedernida cerrazón ante lo contrapuesto.

Pasemos ahora de esta manera empírica de filosofar al estudio de la filosofía de Leibniz.

C) PARTE TERCERA

Llegamos así a la tercera fase, que es la que representa la filosofía de Leibniz y de Wolff. Desnudemos a la filosofía wolffiana de su forma rígida y obtendremos como contenido la filosofía popular que viene después.

1. Leibniz

Leibniz, que en otro sentido es la antítesis de Newton, es también claramente, en lo filosófico, la antítesis de Locke y su empirismo, de una parte, y de otra la de Spinoza. Afirma el pensamiento contra la percepción de los ingleses y frente al ser sensible lo pensado como la esencia de la verdad, lo mismo que Böhme, en su tiempo, había afirmado el ser dentro de sí. Mientras que Spinoza sólo proclamaba la Sustancia general y una y Locke, como hemos visto, tomaba por fundamento las determinaciones finitas, Leibniz, con su principio fundamental de la individualidad, proclama esencialmente el lado contrario del centro spinozista, el ser para sí, la mónada, pero la mónada pensada, aunque todavía no como Yo, como el concepto absoluto; los principios contrapuestos y hasta ahora desdoblados, se complementan en él el uno con el otro, ya que Leibniz integra exteriormente a Spinoza mediante su principio de la individuación.

Gottfried Wilhelm (barón de) Leibniz nació en 1646, en Leipzig, donde su padre era profesor de filosofía. Su verdadera especialidad era la jurisprudencia, a la que se había dedicado después de estudiar, según la costumbre de la época, filosofía, a la que acabó entregándose de un modo especial. Empezó adquiriendo,

en Leipzig, una abigarrada multitud polihistórica de conocimientos, estudió luego en Jena matemáticas y filosofía con el matemático y teósofo *Weigel* y, por último, se hizo en Leipzig maestro en Filosofía. En sus ejercicios de promoción doctoral defendió diversas tesis filosóficas, algunas de las cuales aparecen recogidas en sus obras (ed. Dutens, t. II, P. 1, p. 400). Su primera disertación, la que le valió el grado de doctor en Filosofía, llevaba por título *De principio individui,* principio que habría de llegar a ser el principio abstracto de toda su filosofía, en contraste con la de Spinoza.

Después de haber adquirido profundos conocimientos en la materia, quiso alcanzar también el grado de doctor en Derecho. Tuvo, sin embargo, a pesar de que murió siendo consejero imperial, la desgracia, que hoy no suele ocurrir, de que la Facultad de Derecho de Leipzig le rehusase la promoción doctoral (alegando que era demasiado joven aún); es posible que este tropiezo se debiera precisamente a su exceso de concepciones filosóficas, pues es sabido que, a veces, los juristas sienten horror hacia estas disciplinas. En vista de ello, pasó de la Facultad de Leipzig a la de Altdorf, donde obtuvo con todos los honores el grado a que aspiraba.

Poco después, trabó conocimiento en Nuremberg con una sociedad de alquimistas, dejándose iniciar en esta clase de estudios y manipulaciones; hizo extractos de obras sobre alquimia y ahondó en los arcanos de esta oscura ciencia.

Por lo demás, sus actividades se dividían entre los asuntos históricos, los diplomáticos, los matemáticos y los filosóficos. Entró después al servicio de Maguncia, siendo nombrado consejero de su cancillería y ganando fama, en 1672, como profesor de un hijo del canciller de Estado de Maguncia, von Boineburg. En unión de su joven discípulo, hizo un viaje a París, donde residió por espacio de cuatro años, trabando allí conocimiento con el gran matemático *Huygens,* que fué quien realmente lo introdujo a fondo en el campo de las matemáticas.

Al finalizar los estudios de su educando y morir el barón de Boineburg, Leibniz se trasladó por su cuenta a Londres, donde conoció, además de a Newton, a otros sabios a la cabeza de los cuales figuraba *Oldenburg,* con quien también mantenía relaciones Spinoza.

A la muerte del Gran Elector de Maguncia, Leibniz vióse privado de los emolumentos que percibía de aquel gobierno; poco después, dejó Inglaterra y regresó a París. El duque de Braunschweig-Lüneburg lo tomó luego a su servicio, haciéndole consejero de la corte y bibliotecario en Hannover, con autorización para

residir en países extranjeros todo el tiempo que considerase necesario; en vista de ello, pasó todavía algún tiempo en Francia, Inglaterra y Holanda.

En 1677 se estableció en Hannover, donde hubo de consagrar una gran parte de su tiempo a los negocios públicos y, muy especialmente, a los problemas de historia. Logró canalizar y desviar por medio de máquinas las aguas impetuosas que en el Harz representaban un gran estorbo para la minería.

Todas estas ocupaciones, tan diversas y tan dispares, no fueron obstáculo para que descubriera, en 1677, el cálculo diferencial, a propósito de lo cual se vió arrastrado a una disputa con Newton, en la que, por cierto, mantuvieron una actitud poco noble tanto éste como la Sociedad de Ciencias de Londres. Los ingleses, que propendían a atribuírselo todo y eran bastante injustos con los demás, sostenían que el verdadero inventor de este cálculo era Newton. Sin embargo, los *Principia* newtonianos vieron la luz con posterioridad al descubrimiento de Leibniz, y en una nota a la primera edición, que más tarde desapareció, se hace un elogio del filósofo alemán.

Desde Hannover, hizo varios viajes por Alemania y principalmente a Italia, por encargo del duque, con objeto de reunir documentos relativos a la casa de Este para poder investigar a fondo el parentesco que pudiera haber entre este linaje y el de Braunschweig-Lüneburg; esto obligó a nuestro pensador a seguir trabajando sobre los problemas históricos.

Su amistad con Sofía Carlota, la esposa de Federico I de Prusia, que era una princesa de Hannover, le permitió promover en Berlín, donde residió largo tiempo, la fundación de la Academia de Ciencias. En la corte de Viena mantenía también amistad con el príncipe Eugenio, y a ello se debió el que fuese nombrado consejero imperial de aquel reino. Como resultado de este viaje a Viena, publicó obras muy importantes de historia. Murió en Hannover el año 1716, a los setenta de edad.[88]

Leibniz trabajó mucho, investigó y dió qué hacer no sólo en filosofía, sino también en las múltiples disciplinas y materias científicas a que hubo de dedicarse, principalmente en matemáticas; y, como queda dicho, es el creador del cálculo integral y diferencial. Pero aquí prescindiremos de sus grandes méritos como matemático y como físico, para fijarnos tan sólo en su filosofía.

[88] *La Vie de Mr. Leibnitz* por el caballero de Jaucourt (Leibniz, *Essais de Théodicée*, Amsterdam, 1747, t. I), pp. 1-28, 45, 59-62, 66-74, 77-80, 87-92, 110-116, 148-151; Brucker, *Hist. crit. phil.*, t. IV, parte 2, pp. 335-368; Leibniz, *Opera omnia* (ed. Dutens), t. II, parte I, pp. 45 *s.*

No dejó ninguna *obra* que pueda ser considerada, en rigor, como un sistema completo de su filosofía. Entre las más extensas figura la que escribió sobre el entendimiento humano *(Nouveaux essais sur l'entendement humain)* en contra de Locke, pero esta obra no pasa de ser una refutación. Su filosofía aparece, pues, desperdigada en una serie de pequeños ensayos, compuestos con diversos motivos, y en cartas y respuestas a objeciones que le daban pie para examinar y elaborar diversos problemas sueltos; no encontramos ningún tratado de conjunto, ninguna obra sistemática revisada o desarrollada por él. La obra que presenta, tal vez, apariencias de tal, su *Théodicée,* la más famosa entre el público, es una obra popular, escrita para la reina Sofía Carlota en contra de Bayle y en la que nuestro filósofo se esfuerza, precisamente, por rehuir todo lo especulativo. Un teólogo wurtemburgués llamado Pfaff y otros que mantenían correspondencia con Leibniz y conocían bastante bien la filosofía hubieron de objetar en contra del autor de esta obra que no se recataba para decir que la había escrito, cabalmente, en una forma popular.[89] Por eso, posteriormente, se burlaron de Wolff, quien había tomado este libro muy en serio; a lo que Wolff rearguyó que si Leibniz, al escribir la *Teodicea,* no había tenido la intención de redactar una obra seria y profunda, ello no era obstáculo para que hubiese escrito con este libro, sin saberlo, su mejor obra. Nosotros no alcanzamos ya a gustar plenamente la *Teodicea* de Leibniz, en la que se trata de justificar a Dios por los males de este mundo.

Las obras en que con mayor cohesión aparecen expuestos los verdaderos pensamientos filosóficos de Leibniz son su ensayo sobre los principios de la gracia divina *(Principes de la Nature et de la Grâce)* [90] y, sobre todo, en la dedicada al príncipe Eugenio de Saboya.[91]

Buhle *(Geschichte der neuern Philosophie,* t. IV, secc. 1, p. 131) dice, refiriéndose a Leibniz: "Su filosofía no es tanto el producto de una especulación original, libre e independiente, como el resultado del examen de antiguos —y nuevos— sistemas, un eclecticismo cuyos defectos trataba de subsanar, este pensador, de un modo peculiar. Es una elaboración incoherente de la filosofía en forma de cartas."

En su *filosofía,* Leibniz procede, en general, como en sus hipótesis proceden todavía los físicos para explicar los datos exis-

[89] *Vie de* Mr. *Leibniz,* pp. 134-143; Brucker, *Hist. crit. phil.,* t. IV, parte 2, pp. 385, 389; Tennemann, t. XI, pp. 181 *s.*

[90] Leibniz, *Opera,* t. II, parte I, pp. 32-39.

[91] *Ibid., Principia philosophiae,* pp. 20-31.

tentes. Se trata de encontrar representaciones generales de la idea, de las que sea posible derivar lo particular; es necesario, por razón de los datos existentes, que la representación general, por ejemplo la determinación reflexiva de la fuerza o la materia, entre en sus determinaciones de tal modo que cuadre perfectamente con los datos de que se dispone. De este modo, la filosofía leibniziana parece menos un sistema filosófico que una hipótesis sobre la esencia del universo y concretamente acerca del modo como ésta debe determinarse, partiendo de las determinaciones metafísicas, los datos y las premisas de la representación que se tienen por válidamente establecidos,[92] pensamientos que, por lo demás, se exponen, en general, de un modo narrativo, sin la menor consecuencia de concepto, y no revelan, considerados por sí mismos, necesidad alguna en cuanto a su conexión. De aquí que la filosofía leibniziana parezca ser una serie de afirmaciones arbitrarias formuladas por este filósofo y empalmadas las unas con las otras, algo así como una novela metafísica; y no llegamos a apreciarla en su verdadero valor hasta que no vemos qué es lo que con ello ha querido evitar Leibniz. En realidad, emplea razones más bien de orden externo para crear relaciones: "Como tales relaciones no pueden tener lugar, no queda otro camino que establecerlas." Ahora bien, a quien no conozca esas relaciones le parecerá esto un modo arbitrario de proceder.

a) La filosofía leibniziana es un idealismo de la intelectualidad del universo; de una parte, se enfrenta a Locke y, de otra parte, a la sustancia spinozista, pero ello no es obstáculo para que, al mismo tiempo, se entrelacen en ella ambos pensamientos. En efecto, Leibniz proclama, por una parte, el ser en y para sí de lo distinto y de la individualidad en las muchas *mónadas*, mientras que, por otra parte, situándose de pronto en el punto de vista contrario, proclama la idealidad spinozista y el no ser en y para sí de toda distinción, como idealismo representativo. La filosofía leibniziana es una metafísica y toma como base, en la aguda contraposición con la sustancia general y simple de Spinoza, en la que todo lo determinado es simplemente algo transitorio, la absoluta pluralidad de las sustancias individuales, a las que da, siguiendo el precedente de los antiguos, el nombre de mónadas, expresión empleada ya por los pitagóricos. Estas mónadas son precisadas por Leibniz del modo siguiente.

Primero: "La *sustancia* es una cosa capaz de actividad; es *simple* o *compleja*, pero las complejas no pueden existir sin las simples.

[92] Cfr. Leibniz, *Essais de Théodicée*, t. I, parte I, § 10, p. 86.

Las mónadas son sustancias simples." La prueba de que son la verdad de todo es sencillísima; es una reflexión superficial. Dice, en efecto, una proposición de Leibniz: "Como existen cosas complejas, los principios de estas cosas tienen que ser necesariamente lo simple, pues lo complejo está formado siempre por lo simple." [93]

Esta prueba es, por cierto, bastante mala; es el acostumbrado procedimiento que consiste en partir de algo determinado, por ejemplo de lo complejo, para argüir luego de ello, volviendo hacia atrás, la existencia de lo simple. Nada hay que objetar en contra de esto, pero se trata, en realidad, de una tautología. No cabe duda de que la existencia de lo complejo presupone la de lo simple, pues lo complejo es de suyo algo múltiple, algo cuya conexión o cuya unidad es puramente externa. De este modo, partiendo de la categoría muy trivial de lo complejo es fácil llegar al concepto de lo simple. Se deduce partiendo de lo que existe; pero de lo que se trata es de saber si lo que existe es verdad o no.

Ahora bien, estas mónadas de que hablamos no son algo simple y abstracto de suyo, como los átomos vacíos de Epicuro, los cuales, por ser lo indeterminado de suyo, sólo pueden recibir y reciben su determinación, cualquiera que ella sea, de su agregación. Las mónadas son, por el contrario, *formas sustanciales*, expresión excelente, tomada de la terminología de los escolásticos (v. *supra*, p. 132), puntos metafísicos alejandrinos (v. *supra*, pp. 59 *s.*); son las *entelequias* de Aristóteles concebidas como actividad pura, sean cuales fueren las formas que en ellas se manifiesten (v. t. II, pp. 256 y 294). "Estas mónadas no tienen existencia material o extensión, ni nacen tampoco o perecen de un modo natural, sino que sólo pueden comenzar por un acto de creación de Dios y terminar por vía de destrucción." [94] En esto se distinguen de los átomos, considerados precisamente como un principio. Ahora bien, la palabra "creación" es conocida en la terminología religiosa; pero es un término vacío, sacado de la representación: para que llegue a ser un pensamiento y tenga significado filosófico, es necesario determinarlo con mucha mayor precisión.

Segundo: "Precisamente porque son sustancias simples, las mónadas no son modificadas por otras en su esencia interior; no se establece entre ellas ninguna conexión causal." Cada una de ellas

[93] Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce*, § 1, p. 32 (*Recueil de diverses pièces* por Des-Maiseaux, t. II, p. 485); *Principia philosophiae*, §§ 1 *s.*, p. 20.

[94] Leibniz, *De ipsa natura sive de vi insita actionibusque creaturarum* (*Opera*, t. II, parte II), § 11, p. 55; *Principiae philosophiae*, §§ 3-6, 18, pp. 20-22; *Principes de la nature et de la grâce*, § 2, p. 32.

es algo indiferente e independiente con respecto a las demás; de otro modo, no sería una entelequia. Cada una de ellas es para sí, de tal modo que todas sus determinaciones y modificaciones se efectúan total y exclusivamente dentro de ellas, sin que ninguna determinación proceda de fuera. Dice Leibniz: "Existen tres maneras de enlazar o combinar las sustancias: *1)* la causalidad, la influencia; *2)* la relación de la asistencia; *3)* la *relación de la armonía.* La relación de la influencia es una relación de la filosofía vulgar. Pero como no es posible comprender cómo pueden las partículas materiales o las cualidades inmateriales pasar de una sustancia a otra, no hay más remedio que abandonar semejante representación."

Si admitimos la realidad de lo múltiple, no cabe en absoluto ninguna transición, porque cada cosa es algo último y absolutamente independiente. "El sistema de la asistencia —según Descartes— es una cosa superflua, un *Deus ex machina,* pues en las cosas naturales se admiten siempre milagros." Si se admite, como hace Descartes, la existencia de sustancias independientes, no cabe pensar en un nexo causal, pues este nexo presupone una influencia, una relación de lo uno sobre lo otro, por donde lo otro no será, entonces, una sustancia. "Sólo queda, pues, una posibilidad: la de la armonía, la de la unidad que es en sí. La mónada es, por tanto, algo simplemente cerrado dentro de sí mismo, que no puede determinarse por otra cosa, la que no puede ponerse dentro de ella. Ni ella puede salirse de sí misma, ni otras pueden entrar a ella." [95] Tal es también la relación spinozista: todo atributo representa totalmente la existencia de Dios por sí mismo, lo extenso y el pensamiento no influyen lo uno sobre lo otro.

Tercero: "Pero estas mónadas necesitan tener, al mismo tiempo, en sí mismas, ciertas *cualidades,* ciertas determinaciones, acciones internas, por las que se distingan de otras. No pueden existir dos cosas iguales, pues si existiesen, no serían ya dos cosas distintas, sino una y la misma cosa." [96] Se manifiesta aquí el *principio de lo*

[95] Leibniz, *Principia philosophiae,* § 7, p. 21; *Troisième éclaircissement du système de la communication des substances (Opera,* t. II, parte I), p. 73. *(Recueil,* t. II, p. 402).

[96] Leibniz, *Principia philosophiae,* §§ 8 *s.,* p. 21; *Opera,* t. II, parte I, pp. 128 *s.,* §§ 4 *s.:* "Il n'y a point deux individus indiscernables. Un gentilhomme d'esprit de mes amis, en parlant avec moi en présence de Mad. l'Electrice dans le jardin de Herrenhausen, crut qu'il trouverait bien deux feuilles entièrement semblables. Mad. l'Electrice l'en défia, et il courut longtemps envain pour en chercher. Deux gouttes d'eau ou de lait regardées par le microscope se trouveront discernables. C'est un *argument* contre les *Atomes* *(Recueil,* t. I, p. 50).—Cfr. Hegel, *Werke,* t. IV, p. 45.

indistinto, en que hace hincapié Leibniz. Lo que no es distinto en sí no es distinto. Cabe interpretar esto de un modo trivial, en el sentido de que no existen dos individuos iguales el uno al otro. Para estas cosas sensibles el principio no tiene interés alguno: es, *prima facie*, indiferente que existan o no dos cosas iguales entre sí; puede tratarse siempre de una distinción en cuanto al espacio. Es éste un sentido superficial, que no nos interesa en lo más mínimo. El sentido profundo es otro, a saber: el de que cada cosa es en sí misma algo determinado, algo que en sí misma se distingue de las demás. El que dos cosas sean iguales o desiguales es solamente una distinción que nosotros hacemos, una distinción que se da en nosotros. Lo interesante, lo profundo, es la distinción determinada en las cosas mismas. La distinción debe serlo en ella misma; no debe revelarse simplemente a nuestra comparación, sino que el sujeto debe encontrar la diferencia como su determinación propia; dicho en otros términos, la determinación debe ser inmanente al individuo. No somos nosotros los que distinguimos a la fiera por sus garras, sino que es ella la que se distingue esencialmente a sí misma por este atributo, la que se defiende y sostiene mediante él. Si dos cosas sólo se distinguen por ser dos, cada una de ellas es una; el que sean dos no representa en sí una relación diferencial, sino que lo fundamental es la diferencia determinada en sí.

Cuarto: "Pero la determinabilidad y el cambio que ello lleva consigo representan un principio interno, que es en sí; es una pluralidad de modificaciones, de relaciones con las esencias que las rodean, pero una pluralidad que permanece encerrada en lo simple. Ahora bien, una determinabilidad y un cambio de este tipo, que permanecen y se desarrollan así en la esencia misma, no son otra cosa que una *percepción*"; de aquí que Leibniz diga que todas las mónadas son puramente representativas (pues podemos traducir *perceptio* por *representación)*. Dicho en otras palabras: son algo general en sí, pues la generalidad no es sino la simplicidad en lo múltiple y, por tanto, una simplicidad que es, al mismo tiempo, cambio, movimiento de la pluralidad.

Es ésta, sin duda, una determinación muy importante; en la sustancia misma va implícita la negatividad, la determinabilidad, sin renunciar a lo que tiene de simple y de ser dentro de sí. Y, penetrando más a fondo en la cosa, vemos que va implícito en ella ese idealismo que consiste en que lo simple sea un algo distinto en sí mismo, algo que conserva su unidad a despecho de sus cambios y permanece en la simplicidad, como, por ejemplo, yo o mi espíritu. En mí hay muchas representaciones, una gran riqueza

de pensamientos; y, sin embargo, pese a esta diferenciabilidad, soy yo, es decir, una unidad. Es la idealidad en que lo distinto se levanta a la par y se determina como la unidad; las mónadas se distinguen, pues, por medio de modificaciones en ellas mismas, pero no por medio de determinaciones externas. Estas determinaciones que van implícitas en las mónadas se contienen en ellas de un modo ideal; esta idealidad en la mónada forma un todo en sí misma, por donde estas distinciones no son sino representaciones. Tal es la diferencia absoluta a que se da el nombre de concepto; lo que en la mera representación se desdobla aparece aquí unido.

En esto reside el interés de la filosofía leibniziana. Esta idealidad es justo un atributo de lo material, que es también una pluralidad de mónadas; de aquí que el sistema de Leibniz sea un sistema intelectual, para el que todo lo material es, por consiguiente, algo puramente representativo, perceptivo. Como este algo representativo, perceptivo, actúa la mónada, nos dice Leibniz; pues la actividad es la diferenciabilidad dentro de la unidad, y en esto y no en otra cosa consiste la verdadera diferencia. Pero la mónada no es algo puramente representativo, sino que también cambia, pero permaneciendo, al mismo tiempo, absoluta dentro de sí, como lo que es: y este cambio descansa sobre la actividad. "La actividad del principio interior, por medio de la cual avanza de una percepción a otra, es una *apetencia (apetitus)*". El cambio en la representación es apetencia y en esto reside la espontaneidad de la mónada; todo corresponde a ella misma, y la categoría de la influencia desaparece. Y no cabe duda de que esta intelectualidad de todas las cosas es un gran pensamiento leibniziano: "Toda pluralidad se contiene en la unidad";[97] la determinabilidad no es una diferencia con respecto a un otro, sino que se refleja y se mantiene a sí misma. Tal es uno de los lados; pero la cosa no aparece completa aquí; es también algo diferente con respecto a lo otro.

Quinto. Estas representaciones no son necesariamente representaciones conscientes: tampoco son conscientes, como representativas, todas las mónadas. La *conciencia* misma es evidentemente percepción, pero un grado superior de ella; y las percepciones de la conciencia las llama Leibniz *apercepciones*. La diferencia entre las mónadas puramente representativas y las mónadas conscientes de sí la cifra Leibniz en una diferencia de grado de *claridad*. Pero no cabe duda de que la palabra "representación" tiene algo de torpe, ya que estamos acostumbrados a atribuirla solamente a

[97] Leibniz, *Principia philosophiae*, §§ 10-16, pp. 21 s.; *Principes de la nature et de la grâce*, § 2, p. 32.

la conciencia, y a la conciencia en cuanto tal; y Leibniz admite también una representación sin conciencia. Ahora bien, cuando pone de manifiesto, en forma de ejemplos, la existencia de representaciones sin conciencia, se remite al estado de *desvanecimiento* o de sueño, en que el hombre es una *simple* mónada; y para demostrar que en tales estados existen representaciones sin conciencia dice que, inmediatamente después de salir del sueño, tenemos percepciones, lo cual quiere decir, según él, que tienen que haber existido otras antes de ellas, toda vez que una percepción nace siempre de otras.[98] Lo cual no pasa de ser una indicación empírica insignificante.

Sexto: Ahora bien, estas mónadas constituyen el principio de todo lo que es. La *materia* no es otra cosa que su capacidad pasiva. Esta capacidad pasiva constituye, precisamente, la *oscuridad* de las representaciones o un aturdimiento que no conduce a la distinción, a la apetencia o a la actividad.[99] Es ésta una determinación certera de aquella representación; atendiendo al momento de la simplicidad, es ser, materia. Ésta es en sí actividad; "simple ser en sí sin ser establecido": tal sería, por tanto, el mejor modo de expresarlo. El tránsito de la oscuridad a la claridad lo prueba Leibniz remitiéndose a estados de inconsciencia.

Séptimo: Los *cuerpos* como tales cuerpos son conglomerados de mónadas; son agregaciones a las que no podemos llamar sustancias, del mismo modo que no podemos dar este nombre a un rebaño de ovejas.[100] La continuidad de ellas es una ordenación o una extensión, pero el *espacio* no es nada en sí;[101] tiene ser solamente en un otro, es una unidad que nuestro entendimiento infunde a aquel conglomerado.[102]

b) Leibniz determina y *distingue* tres clases de mónadas: las inorgánicas, las orgánicas y las conscientes, viendo en ellas los momentos fundamentales y precisando la distinción del siguiente modo.

α) Son *inorgánicos* aquellos cuerpos que no poseen una uni-

98 Leibniz, *Principia philosophiae*, §§ 19-23, pp. 22 *s.*; *Principes de la nature et de la grâce*, § 4, pp. 33 *s.*; *Nouveaux essais sur l'entendement humain (Oeuvres philosophiques de Leibnitz*, por Raspe), libro II, cap. IX, § 4, p. 90.

99 Leibniz, *De anima brutorum (Opera*, t. II, parte I), §§ 2-4, pp. 230 *s.*

100 Leibniz, *Opera*, t. II, parte I, pp. 214 *s.*, § 3; *De ipsa natura sive de vi insita. . . .*, § 11, p. 55; *Système nouveau de la nature et de la communication des substances (Opera*, t. II, parte I), pp. 50, 53.

101 Leibniz, *Opera*, t. II, parte I, pp. 79, 121, 234-237, 280, 295; *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, lib. II, cap. XIII, §§ 15, 17, pp. 106 *s.*

102 Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, lib. II, cap. XII, § 7, pp. 102 *s.*; cap. XXI, § 72, p. 170; cap. XXIV, § 1, p. 185.

dad interior, cuyos momentos sólo se hallan unidos por el espacio o exteriormente; no hay en ellos una entelequia o una mónada que predomine sobre las demás.[103] La continuidad del espacio, como simple relación exterior, no lleva en sí misma, en sí, el concepto de la igualdad de estas mónadas. La continuidad ha de establecerse, en realidad, como un orden, como una igualdad en ellas mismas. Por eso Leibniz determina sus movimientos como iguales entre sí, como una armonía;[104] lo cual quiere decir, sin embargo, a su vez, que la igualdad no se da en ellos mismos. En realidad, la continuidad constituye la determinación esencial de lo inorgánico; pero al mismo tiempo no debe concebirse tampoco como algo externo o como una igualdad, sino como la unidad penetrante o penetrada que disuelve dentro de sí lo individual, como una fluidez. Sin embargo, Leibniz no llega a esto, pues las mónadas son, para él, el principio absoluto y lo individual lo que no se levanta.

β) Una fase superior del ser son los cuerpos *vivos* y *animados*, en los que una mónada predomina sobre las demás. El cuerpo unido con la mónada —del cual la mónada una es la entelequia o el alma— es llamado, en unión de esta alma, un ser vivo, un *animal*. Esta entelequia predomina sobre las demás, pero no *realiter*, sino de un modo formal; sin embargo, los miembros de este animal son a su vez cosas animadas, cada una de las cuales lleva dentro de sí su entelequia dominante.[105] Pero la palabra "predominar" es, aquí, una expresión impropia. No se trata de que una mónada domine sobre las otras, pues todas son independientes; esa expresión se emplea, pues, en un sentido puramente formal. Si Leibniz no se hubiese servido de la palabra "predominar" y hubiese desarrollado con mayor precisión este concepto, tendríamos que esta mónada abarcante levantaría a las otras y las reduciría a algo puramente negativo; el ser en sí de las otras mónadas o el principio del ser absoluto de estos puntos o individuos habría desaparecido. Pero ya veremos más adelante esta relación mutua que acusan entre sí.

γ) La mónada *consciente* se distingue de las mónadas escuetas (materiales) por la claridad de la representación. Claro está que ésta no pasa de ser una palabra vaga, detrás de la cual sólo hay una distinción puramente formal; indica, esta palabra, que la con-

[103] Leibniz, *Opera*, t. II, parte I, p. 39; *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, lib. III, cap. VI, § 24, p. 278; § 39, p. 290.

[104] Leibniz, *Opera*, t. II, parte II, p. 60; *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, lib. II, cap. XXIII, § 23, p. 181.

[105] Leibniz, *Principia philosophiae*, §§ 65-71, p. 28; *Principes de la nature et de la grâce*, §§ 3 s., pp. 32 s.

ciencia es justo la que constituye la distinción de lo indistinto, y la distinción, por su parte, la determinabilidad de la conciencia. De un modo más claro y más preciso determina Leibniz la diferencia del hombre cuando dice que "es capaz de conocer las *verdades necesarias* y *eternas*" o que se representa, de una parte, lo general y luego lo coherente, pues la naturaleza y la esencia de la conciencia de sí estriban en la generalidad de los conceptos.

"Estas verdades eternas descansan sobre dos principios: uno es el de la *contradicción*, otro el de la *razón suficiente*." El primero es la unidad, expresada inútilmente como un principio, la distinción de lo que no puede distinguirse, el A = A; es la definición del pensamiento, pero no un principio que encierre como contenido una verdad, o no el concepto de la distinción expresada como tal. El otro principio importante, por el contrario, era éste: lo que no se distingue en el pensamiento, no se distingue (v. *supra*, pp. 345 *s*.). "El principio de la razón consiste en que todo tiene su fundamento",[106] en que lo particular tiene por esencia lo general. La verdad necesaria tiene que tener así su fundamento en ella misma, de tal modo que se la encuentre por medio del análisis, es decir, precisamente por medio de aquel principio de la identidad. El análisis es, en efecto, la representación predilecta que lo reduce todo a conceptos y principios simples: una reducción que destruye su relación y que es, por tanto, en realidad, un tránsito a lo opuesto, pero sin tener la conciencia de ello, y que, por tanto, excluye el concepto, pues sólo retiene todo lo que es opuesto en su identidad consigo mismo. Esto de razón *suficiente* parece ser un pleonasmo; sin embargo, Leibniz entendía por ello fines y causas finales (*causae finales*), cuya distinción con respecto al nexo causal o a su causa eficiente pone aquí de manifiesto.[107]

c) En cuanto a lo general, a la esencia absoluta, que es en Leibniz algo distinto de aquellas mónadas, se desdobla ahora en dos lados: el del ser general y el del ser como unidad de los contrarios.

α) Aquel algo general es *Dios*, como la causa del universo, a cuya conciencia sirve de transición evidentemente aquel principio de la razón suficiente. La existencia de Dios es solamente una consecuencia de las verdades eternas, ya que éstas, en cuanto leyes de la naturaleza, tienen que tener una razón suficiente general, que es precisamente la que se determina como Dios. La verdad eterna es, pues, la conciencia de lo en y para sí general y absoluto, y este algo general, en y para sí absoluto, es Dios, el cual, en cuan-

[106] Leibniz, *Principia philosophiae*, §§ 29-31, p. 24; *Principes de la nature et de la grâce*, § 5, p. 34; *Essais de Théodicée*, t. I, parte I, § 44, p. 115.
[107] Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce*, § 7, p. 35.

to la unidad consigo mismo, es *la mónada de las mónadas*, la mónada absoluta. Y, aquí, nos encontramos de nuevo con la fastidiosa prueba de la existencia de Dios: Dios es la fuente de las verdades y los conceptos eternos, y sin Él ninguna potencia llegaría al acto; tiene la ventaja de existir, al mismo tiempo, en su potencia.[108] Dios es también aquí la unidad de la potencia y el acto, pero al margen de todo concepto; lo que siendo necesario no es comprendido, se desplaza a Él. De este modo, Dios, en primer lugar, es comprendido más bien como algo general, pero ya por el lado de la relación entre los contrarios.

β) Este segundo lado, el de la relación absoluta entre los contrarios, se presenta primeramente bajo la forma de los contrarios absolutos del pensamiento, lo *bueno* y lo *malo*. "Dios es el creador del universo", dice Leibniz; en ello va incluído también el *mal*. En torno a esta relación gira la aspiración filosófica, pero sin llegar a lograr su unidad; no era posible comprender la existencia del mal en el mundo sin remontarse por encima de aquel antagonismo fijo. El resultado de la *Teodicea* leibniziana es un *optimismo* basado en el precario y aburrido pensamiento de que Dios, puesto a crear un mundo, eligió el mejor de entre los infinitos que como posibilidad se le ofrecían; *el más perfecto*, en la medida en que podía ser perfecto dentro de lo *finito* que necesariamente debía contener.[109]

No cabe duda de que es posible, en general, afirmar esto; sin embargo, esta perfección de que se habla no representa un pensamiento determinado, sino una expresión mala, popular, y una cháchara acerca de una posibilidad representativa o imaginativa; *Voltaire* se ha burlado ingeniosamente de esta manera de pensar. Ni se determina tampoco, de este modo, la naturaleza de lo finito. Puesto que el universo, se nos dice, tiene que ser un conjunto de esencias finitas, no es posible separar de él el mal, ya que el mal es negación, finitud.[110] La realidad y la negación aparecen enfrentadas aquí exactamente lo mismo que antes. Tal es la representación fundamental que prevalece en la *Teodicea*. Esto podría afirmarse, tal vez, en la vida común y corriente. Si mando a comprar un artículo cualquiera al mercado de la ciudad y digo que, aunque no perfecto, es el mejor que ha podido conseguirse, puedo

[108] Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce*, § 8, p. 35; *Principia philosophiae*, §§ 43-46, p. 25.

[109] Leibniz, *Essais de Théodicée*, t. I, parte I, §§ 6-8, pp. 83-85; *Principes de la nature et de la grâce*, § 10, p. 36.

[110] Leibniz, *Essais de Théodicée*, t. I, parte I, § 20, pp. 96 s., §§ 32 s., pp. 106 s.; t. II, parte II, § 153, pp. 57-58, § 378, pp. 256 s.

darme por satisfecho con este razonamiento. Pero comprender es algo muy distinto. Leibniz limítase a decir que el mundo es bueno, pero que existe también en él el mal; y sigue siendo lo mismo antes que después. "Como tenía que ser necesariamente un mundo finito", es el resultado de una simple opción y del libre arbitrio de Dios. La pregunta inmediata sería, por tanto, ésta: ¿cómo y por qué existe en lo absoluto y en sus decisiones la finitud? Sólo después de haber contestado a esta pregunta podremos derivar de la determinación de la finitud el mal, que evidentemente se encierra también en ella.

Leibniz contesta, es cierto, a esta pregunta, diciendo: "Dios no quiere el mal; el mal sólo entra indirectamente en las consecuencias [de un modo ciego], puesto que, *a veces*, no sería posible conseguir el bien mayor si no existiese también el mal. El mal es, pues, un medio para el fin, o sea para el bien." Pero, ¿por qué Dios no emplea otro medio para alcanzar este fin? El mal parece siempre como algo exterior, no como algo en y para sí. "Un mal moral no debe considerarse como medio, ni se debe (según el apóstol) obrar mal buscando el bien; pero no cabe duda de que el mal aparece, con frecuencia, como una *conditio sine qua non* del bien. El mal, en Dios, no es sino el objeto de una voluntad permisiva *(voluntatis permissivae)*"; pero semejante objeto podría ser cualquier cosa menos el mal. "Dios cuenta, pues, entre los objetos de su voluntad lo mejor como el último fin: pero el bien como uno cualquiera *(qualemcunque)*, incluso el subordinado, y frecuentemente también las cosas indiferentes y los males, como medios; sin embargo, el mal sólo como condición de una cosa por lo demás necesaria *(rei alioqui debitae)*, que no podría llegar a darse sin él; en el sentido en que Cristo dijo que tiene que existir el escándalo." [111]

En general, se acepta como satisfactoria esta respuesta: "Con arreglo a la sabiduría de Dios, debemos admitir que las leyes de la naturaleza son las mejores"; pero esta respuesta no es suficiente para una determinada pregunta. Se trata de conocer la bondad de *esta* ley; y esto no se nos dice. Cuando se afirma, por ejemplo, que "la ley de la gravedad, según la cual la proporción del tiempo y del espacio es la del cuadrado, es la mejor", no cabe duda de que cabría emplear también cualquiera otra potencia para las matemáticas. Y cuando Leibniz contesta: "Dios ha hecho esto", no nos da ninguna respuesta a lo que se pregunta. Lo que tratamos de conocer es el fundamento determinado de esta ley; tales deter-

[111] Leibniz, "Causa Dei asserta per justitiam ejus" *(Essais de Théodicée,* t. II), §§ 34-39, pp. 385 *s.*

minaciones generales tienen, desde luego, un tono piadoso, pero no son suficientes.

γ) Hay que decir, además, que la razón suficiente se refiere a la representación de las mónadas. Los principios de las cosas son las mónadas, cada una de las cuales es para sí, sin influir para nada en las demás. Ahora bien, si la mónada de las mónadas, Dios, es la sustancia absoluta y las diversas mónadas individuales son obra de su voluntad, desaparece la sustancialidad de ellas. Nos vemos situados, así, ante una contradicción que permanece de suyo insoluble: es la contradicción entre la mónada sustancial una y las muchas mónadas sueltas, que se presentan como sustantivas e independientes por el mero hecho de que su esencia consiste en no guardar relación las unas con las otras. Sin embargo, para poner de manifiesto, al mismo tiempo, la armonía existente en el universo, Leibniz concibe la relación entre unas y otras mónadas, de un modo más general, como la unidad de dos entes contrapuestos, a saber: el *alma* y el *cuerpo*. Y presenta esta unidad como una relación no diferente, como una relación carente de concepto, es decir, como una *armonía preestablecida*.[112] Leibniz aduce, a este propósito, el ejemplo de dos relojes puestos en la misma hora y que marchasen acompasadamente, sin variar el uno del otro en lo más mínimo;[113] así procede el movimiento del reino del pensar en la determinación con arreglo a fines, y así procede también, con arreglo a la conexión causal, el movimiento del reino corpóreo, armonizado con él.[114]

Es lo mismo que en Spinoza, según el cual estos dos aspectos del universo no guardan entre sí la menor conexión, no influyen el uno sobre el otro, sino que permanecen absolutamente indiferentes entre sí, faltando totalmente la relación diferente del concepto. Ahora bien, en el pensamiento abstracto, carente de concepto, aquella determinabilidad asume la forma de la simplicidad, del en sí, de la indiferencia con respecto a lo otro, de un ser reflejo sin movimiento alguno, del mismo modo que el rojo abstracto es algo indiferente, en cuanto tal, con respecto al azul, etc.

Aquí, Leibniz abandona, como antes, su principio de la individuación, que no tiene más sentido que el de ser una unidad exclusiva, el de no abarcar lo otro; es —dicho de otro modo—

[112] Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce*, § 3, p. 33; *Premier éclaircissement du système de la communication des substances*, p. 70.

[113] Leibniz, *Second et troisième éclaircissements du système de la communication des substances*, pp. 71-73.

[114] Leibniz, *Principia philosophiae*, § 82, p. 30; *Principes de la nature et de la grâce*, § 11, p. 36.

solamente una unidad imaginaria, representada, no su concepto. El alma alberga, pues, una serie de representaciones, que se desarrollan de su interior, y esta serie es situada en ella originariamente en el momento de la creación; lo que vale tanto como decir que el alma es directamente esta determinabilidad que es en sí; pero esta determinabilidad no es *en sí*, sino que su *existencia* es el despliegue reflejo de esta determinabilidad en la representación. Y paralelamente a esta serie de representaciones distintas discurre una serie de movimientos de los cuerpos o de lo que existe fuera del alma.[115] Ambos son un momento esencial de la realidad; son indiferentes los unos con respecto a los otros, pero guardan entre sí, también, una relación esencialmente diferente.

Ahora bien, en cuanto que toda mónada, como algo cerrado dentro de sí, no influye sobre el cuerpo y sus movimientos, a pesar de lo cual existe una correspondencia mutua entre la muchedumbre infinita de sus átomos, Leibniz cifra esta armonía en Dios; por tanto, la determinación más precisa de la relación y de la actividad de la mónada de las mónadas consiste en ser el factor que preestablece los cambios de las mónadas.[116] Dios es la razón suficiente, la causa de esta correspondencia; ha organizado la muchedumbre de los átomos de tal modo que los cambios primitivos operados dentro de una mónada correspondan a los cambios que ocurren en las otras.

La armonía preestablecida puede, por tanto, concebirse sobre poco más o menos así: cuando pegamos a un perro, se desarrolla en él el dolor, y se desarrollan también los golpes y el que los da; sus determinaciones se corresponden todas entre sí, y no ciertamente por medio de su cohesión objetiva, ya que cada una de ellas es independiente de las demás.[117] Por consiguiente, el principio de la armonía entre las mónadas no es algo propio de éstas, sino que reside en Dios, que es por ello mismo la mónada de las mónadas, su unidad absoluta.

Desde el primer momento veíamos cómo llega a formarse en Leibniz esta representación. Toda mónada tiene, en términos generales, un valor representativo y es en cuanto tal representación del universo y, por tanto, en sí la totalidad del universo, del mundo. Pero ello no quiere decir que esta representación sea consciente; la mónada escueta es también en sí el universo, y la dis-

[115] Leibniz, *Système nouveau de la nature et de la communication des substances*, pp. 54 *s*.

[116] Leibniz, *Principia philosophiae*, § 90, p. 31; *Principes de la nature et de la grâce*, §§ 12 *s*., pp. 36 *s*.; § 15, pp. 37 *s*.

[117] Leibniz, *Opera*, t. II, parte I, pp. 75 *s*.

tinción es la evolución de la totalidad en ella.[118] Lo que en ella evoluciona se halla, al mismo tiempo, en armonía con todas las demás evoluciones; todo forma una armonía única. "En el universo, todo se halla entrelazado del modo más preciso, formando una gran unidad, como un océano: el más leve movimiento repercute en sus efectos hasta en los sitios más alejados." [119] Partiendo de un granito de arena, dice Leibniz, podríamos llegar a comprender el universo entero en su evolución total, siempre y cuando que fuésemos capaces de conocer el granito de arena en su totalidad.

Pero esto, aunque aparezca expresado tan brillantemente, no es decir mucho, pues el resto del universo es algo más y otra cosa que el granito de arena conocido por nosotros. Decir que su esencia es el universo no es más que una frase vacua, pues precisamente el universo en cuanto esencia no es el universo. Habría que añadir, para ello, al grano de arena bastantes cosas que no se hallan contenidas en él; de este modo, añadiendo el pensamiento más cosas que granos de arena existen, podríamos evidentemente llegar a comprender el universo y su evolución. Por tanto, según Leibniz, cada mónada encierra o es la representación del universo entero, es decir, es precisamente la representación en general; pero es, al mismo tiempo, una representación determinada gracias a la cual es precisamente *esta* mónada y no otra, es decir, una representación con arreglo a su situación especial y a sus circunstancias especiales.[120]

Y, en cuanto que las representaciones de las mónadas dentro de sí que forman su universo, evolucionan a base de sí mismas, con arreglo a las leyes de su propia actividad y de sus apetencias, como los movimientos de su mundo exterior con arreglo a las leyes de los cuerpos, tenemos que la *libertad* sólo es precisamente esta *espontaneidad* de la evolución inmanente, pero como una espontaneidad consciente. La aguja magnética sólo tiene, por el contrario, espontaneidad sin conciencia y, por tanto, sin libertad. Pues, como Leibniz dice, la naturaleza de la aguja magnética consiste en orientarse hacia el Norte; si obrase movida por una conciencia, se imaginaría que esto era su propia determinación: tendría, entonces, la voluntad de obrar con arreglo a su naturaleza.[121]

[118] Leibniz, *Principia philosophiae*, §§ 58-62, p. 27; *Opera*, t. II, parte I, pp. 46 *s.*

[119] Leibniz, *Essais de Théodicée*, t. I, parte I, § 9, pp. 85 *s.*

[120] Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce*, §§ 12 *s.*, pp. 36 *s.*; *Opera*, t. II, parte I, p. 337.

[121] Leibniz, *Essais de Théodicée*, t. II, parte III, § 291, pp. 184 *s.*; t. I, parte I, § 50, p. 119.

Pero, en cuanto que en estos casos no se manifiesta en el transcurso de las representaciones conscientes ninguna cohesión necesaria, sino que sólo vemos contingencias y saltos, ello proviene, según Leibniz (*Opera*, t. II, P. I, p. 75) de que "la naturaleza de una sustancia creada lleva consigo el que esta sustancia cambie incesantemente en un cierto orden que la guía *espontáneamente* a través de todos los estados por los que atraviesa, de tal modo que aquel que lo ve todo descubre también en el estado presente de la sustancia su estado pretérito y su estado futuro. La ley del orden que determina la individualidad de la sustancia especial muestra una relación exacta con lo que ocurre en toda otra sustancia y en todo el universo".

Es decir, en sí la mónada no existe o hay diversas maneras de concebirla como engendrando espontáneamente, en cuanto a la forma, sus representaciones o como momento del todo de la necesidad, es decir, hay que considerarla, según Spinoza, en sus dos aspectos. Un todo orgánico, un hombre, por ejemplo, consiste, según eso, en algo que establece por sí mismo sus fines; pero, al mismo tiempo, su concepto lleva implícito el orientarse hacia algo que no es él. Se representa esto y lo otro, quiere esto o lo otro; su actividad se dirige hacia esa meta y produce cambios. Su determinación interior se convierte, así, en una determinación corporal y, luego, en un cambio exterior; aparece como causa, actuando sobre otras mónadas. Pero este ser para otro no es más que una apariencia. Pues lo otro, o sea lo real, es, en cuanto la mónada lo determina, es decir, en cuanto lo establece de un modo negativo, lo pasivo, lo que ella tiene en sí misma; todos los momentos se contienen, en efecto, en ella, y precisamnte por eso no necesita de otras mónadas, sino solamente de las leyes de las mónadas que encierra dentro de sí. Ahora bien, si el ser para otro es una simple apariencia, lo es también este ser para sí, ya que esto sólo tiene sentido y razón de ser en relación con el ser para otro.

Lo que hay de grande en Leibniz es esta intelectualidad de las representaciones, aunque Leibniz no haya sabido desarrollarla debidamente; por esta razón, es esta intelectualidad, al mismo tiempo, una pluralidad infinita que conserva su independencia absoluta, ya que esta intelectualidad no ha sabido superar la unidad. Leibniz no ha sabido sintetizar en la unidad la separación en el concepto que va hasta la dimisión de sí mismo, hasta el manifestarse bajo la apariencia de una sustantividad distinta. La coordinación de estos dos momentos, de la trayectoria de las representaciones y de la trayectoria de las cosas externas, manifestándose

mutuamente como causa y efecto, no sabe Leibniz relacionarlas en y para sí; por eso deja que se desdoblen, a pesar de que cada una de estas dos trayectorias se mantiene pasiva con respecto a la otra. Es cierto que, vista la cosa más de cerca, las considera a las dos formando una unidad; pero, al mismo tiempo, su actividad no existe según él para sí.

Esto hace que todo avance sea inconcebible por sí mismo, ya que la trayectoria de la representación, como movida por fines que se dan en ella misma, necesita de este momento de la alteridad o de la pasividad y también, a su vez, lo general necesita de la coordinación de la causa y el efecto, y aquí vemos que cada cosa carece de este otro momento suyo. La unidad que, según Leibniz, ha de producirse por la armonía preestablecida y en la que se armonizan la determinación de la voluntad humana y los cambios exteriores, se establece, pues, por otra cosa, aunque no desde fuera; y esta otra cosa es Dios. Ante Dios, las mónadas dejan de ser algo sustantivo, independiente, para convertirse en algo ideal y verse absorbidas por Él.

Esto parece envolver el postulado de que aquella unidad de lo que antes aparecía desdoblado se comprenda, ahora, precisamente en Dios; ahora bien, Dios tiene el privilegio de que se le atribuya precisamente lo que no es susceptible de ser comprendido. La palabra "Dios" es, por tanto, el recurso que se emplea para llegar a una unidad que es solamente una unidad pensada, pues no se indica cómo de esta unidad emerge lo múltiple. Por consiguiente, Dios desempeña en la filosofía moderna un papel mucho más importante que en la antigua, ya que ahora constituye un postulado fundamental el comprender la antítesis absoluta del pensar y el ser.

Hasta donde llegan los pensamientos de Leibniz, hasta allí llega el universo; donde termina la comprensión, termina el universo y comienza Dios, de tal modo que más tarde ha llegado a sostenerse, incluso, que Dios, al ser comprendido, se convierte en algo malo, ya que con ello se lo hace descender al plano de lo finito. Aquel método parte de lo determinado, establece como algo necesario esto y aquello; y, al no comprenderse la unidad de estos momentos, se la desplaza a Dios. Dios viene a ser, por tanto, algo así como el arroyo al que van a fluir todas las contradicciones; y eso, una colección popular, es la *Teodicea* leibniziana. Puestos a pensar así, cabe discurrir toda una serie de recursos y escapes: ante la contradicción entre la justicia y la bondad divinas, cabe decir que la una atempera la otra, del mismo modo que la presciencia divina se acomoda con la libertad humana; síntesis todas que no

llegan jamás al fondo del problema ni muestran ambos términos como momentos.

Tales son los momentos fundamentales de la filosofía de Leibniz. Es una metafísica que parte de una determinación intelectiva limitada, a saber: de la pluralidad absoluta, de tal modo que la cohesión sólo puede ser concebida como continuidad. Con lo cual se levanta ya la unidad absoluta, aunque se la da por supuesta; y el enlace de unas cosas individuales con otras sólo puede explicarse diciendo que es Dios quien determina la armonía que predomina en sus cambios. Es un sistema artificial, basado en la categoría intelectiva del ser absoluto de la individualidad abstracta. Lo importante de la filosofía leibniziana radica en los principios, en el principio de la individualidad y en el principio de la indiscernibilidad.

2. Wolff

Directamente enlazada a la de Leibniz aparece la filosofía de Wolff, que no es, en rigor, sino una sistematización pedantesca del pensamiento leibniziano, razón por la cual se la conoce también con el nombre de filosofía de Leibniz-Wolff.

Wolff hízose famoso en el cultivo de las matemáticas y también por su filosofía, que llegó a dominar en Alemania durante bastante tiempo. En Wolff, como el maestro del entendimiento, nos encontramos con un desarrollo sistemático de la materia filosófica existente de las representaciones humanas en general. Por tanto, Wolff tiene grandes e inmortales méritos, principalmente por su obra de cultivador de la inteligencia de los alemanes, y se le puede considerar, ante todo, como maestro de este pueblo. Puede afirmarse que Wolff fué el primero que aclimató la filosofía en Alemania.

Comparten también esta fama otras dos figuras: *Tschirnhausen* y *Thomasius*, sobre todo por el hecho de haber escrito sobre filosofía en alemán. Sin embargo, poco, muy poco es lo que podríamos decir acerca de la filosofía de estos dos pensadores, en cuanto a su contenido, pues no es, en rigor, otra cosa que lo que se llama la sana razón: esa superficialidad y esa vacua generalidad con que nos encontramos siempre allí donde empieza a levantar su vuelo el pensamiento. La generalidad del pensamiento satisface, en estos casos, porque todo se contiene en ella como en un refrán, que, a fuerza de ser muy general, carece de todo contenido determinado.

Es Wolff, en realidad, el primero que convierte en patrimonio general no ya la filosofía, pero sí el pensamiento en forma de pen-

samiento, estableciéndolo en Alemania en sustitución de las palabras nacidas simplemente del sentimiento, de las percepciones de los sentidos y de las representaciones. Y esto es extraordinariamente importante desde el punto de vista de la educación; sin embargo, a nosotros esto no nos interesa para nada, en rigor, sino solamente en la medida en que el contenido se hace valer como filosofía bajo esta forma del pensamiento.

Esta filosofía acaba convirtiéndose, como filosofía intelectiva, en parte de la cultura general: el pensamiento determinado, intelectivo, se erige aquí en principio fundamental y se extiende por toda la órbita de los objetos que caen dentro del campo del saber. Wolff definió para Alemania, y aun de un modo más general, el mundo de la conciencia, como respecto de su tiempo podríamos afirmar de Aristóteles. Lo que le distingue de éste es que Wolff se mantiene en una actitud puramente intelectiva, mientras que Aristóteles enfocaba y trataba los problemas de un modo especulativo. Por tanto, aunque la filosofía wolffiana tenga como base la de Leibniz, se caracteriza por alejar de sí, totalmente, el interés especulativo. Aquella filosofía sustancial y espiritualmente superior con que nos encontrábamos en Böhme y que revestía en este pensador una forma propia y todavía bárbara se ha extinguido por completo y ha desaparecido, sin dejar el menor rastro en Alemania; hasta su mismo lenguaje cae en el más completo olvido.

He aquí lo más notable de la *vida* de Christian Wolff: nació en Breslau, en 1679, era hijo de un panadero, empezó estudiando teología, pasó luego al estudio de la filosofía, y en 1707 obtuvo una cátedra de matemáticas y filosofía en la universidad de Halle. Aquí, fué víctima de las más viles asechanzas por parte de los teólogos pietistas, especialmente de *Lange*. La gente piadosa no se fiaba de la obra del entendimiento; sabía que si ésta era verdadera se remontaría necesariamente a un contenido de naturaleza especulativa, que habría de trascender, por tanto, del campo del entendimiento.

Los adversarios, en vista de que no conseguían nada con los ataques escritos, recurrieron a las intrigas. Hicieron creer al rey Federico Guillermo I, padre de Federico II, un rey bárbaro preocupado solamente en cosas de soldados y de milicia, que el determinismo de Wolff suprimía el libre arbitrio humano, por lo cual, según su filosofía, habría que entender que los soldados que desertaban del ejército no obraban por su libre voluntad, sino obligados por una especial institución divina (por la armonía preestablecida) y que si esta doctrina llegaba a difundirse entre los soldados podría ser extraordinariamente peligrosa para el Estado. El rey,

montando en cólera, extendió inmediatamente una orden de gabinete en que se conminaba a Wolff para que, en un plazo de cuarenta y ocho horas, abandonase la ciudad de Halle y los estados prusianos, si no quería verse castigado con la horca.

Wolff partió de Halle el 23 de noviembre de 1723. Los teólogos provocaron escándalo con sus prédicas contra el pensador y su filosofía; y el piadoso *Franke* dió gracias a Dios, de rodillas, en una iglesia, por haber alejado de allí a aquel hombre. Pero no habría de durarles mucho la alegría a los pietistas. Wolff habíase trasladado a Kassel, y poco después fué nombrado primer profesor en la Facultad de Filosofía de Marburgo; por los mismos días, fué honrado con los nombramientos de miembro de las Academias de Ciencias de Londres, París y Estocolmo, y el zar Pedro I lo designó vicepresidente de la Academia de San Petersburgo, recién fundada. Recibió, además, una invitación para trasladarse a Rusia, que declinó, siéndole adjudicado, no obstante, un sueldo honorífico. El Gran Elector de Baviera le concedió un título de barón y se vió, en una palabra, cargado de honores materiales, que entonces sobre todo (y también ahora) realzaban mucho la personalidad de las gentes a los ojos del gran público y que eran demasiado grandes para no producir sensación también en Berlín.

En vista de ello, se nombró en la capital de Prusia una comisión encargada de dictaminar acerca de la filosofía de Wolff (ya que a ésta no había sido posible expulsarla, como al filósofo). El dictamen emitido fué absolutorio para ella, es decir, declaró que no envolvía ningún peligro para la religión ni para el Estado, con lo cual tapaba la boca a los teólogos y a sus anatemas. Federico Guillermo dirigió al filósofo una carta muy honrosa para él, llamándolo a reintegrarse a su cátedra, pero la invitación fué rehusada por Wolff, quien no se fiaba demasiado de las intenciones del rey y sus consejeros. Federico II, inmediatamente después de subir al trono, en 1740, reiteró la invitación en términos muy elogiosos (Lange había muerto hacía ya bastante tiempo), y esta vez fué escuchada. Wolff fué designado vicecanciller de la universidad; su fama, sin embargo, se había disipado y, poco a poco, su aula quedó vacía. Murió en 1754.[122]

Una gran parte de sus *obras* fueron escritas por Wolff, como lo hicieron también Tschirnhausen y Thomasius, en su lengua natal, mientras que Leibniz había escrito casi todas las suyas en latín y en francés. Es éste un detalle muy importante, pues, como ya

[122] Buhle, *Geschichte der neuern Philosophie*, t. IV, secc. II, pp. 571-582; Tiedemann, *Geist der speculativen Philosophie*, t. VI, pp. 511-518; Rixner, *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, t. III, § 79, pp. 195 s.

hemos apuntado anteriormente (*supra*, pp. 166 y 195), sólo puede decirse que una ciencia pertenece verdaderamente a un pueblo cuando éste la posee en su propia lengua, y en ninguna es esto tan necesario como en la filosofía. Pues el pensamiento se caracteriza, entre otras cosas, por pertenecer al dominio de la conciencia de sí, por ser lo más propio y peculiar de ella; expresado en la lengua propia, cuando se dice, por ejemplo, *Bestimmtheit* en vez de "determinatio", *Wesen* por "essentia", etc., el pensamiento existe de un modo inmediato para la conciencia y puede decirse que estos conceptos pasan a formar parte sustancial de ella, como cosa propia y no ya como algo extraño. La lengua latina tiene una fraseología propia, que corresponde a un determinado círculo y a un determinado grado de representaciones; ha sido aceptado que, cuando se escribe en latín, se puede ser simple, pero es asombroso lo que con el pretexto de escribir en latín se han permitido decir.

Los títulos de las obras de Wolff, redactadas en alemán, son todos de este tenor: *Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in der Erkenntniss der Wahrheit* ["Pensamientos racionales sobre las fuerzas del entendimiento humano y de su certero empleo para el conocimiento de la verdad"] (Halle, 1712, 8º); *Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und die Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt* ["Pensamientos racionales sobre Dios, el mundo y el alma humana, así como sobre todas las cosas en general"] (Francfort y Leipzig, 1719); *Von der Menschen Thun und Lassen* ["Sobre las acciones y omisiones del hombre"] (Halle, 1720); *Von dem gesellschaftlichen Leben* ["Sobre la vida social"] (Halle, 1721); *Von den Wirkungen der Natur* ["Sobre las acciones de la naturaleza"] (Halle, 1723), etc. Este pensador escribió en alemán y en latín acerca de todas las partes de la filosofía, incluyendo la *economía*, hasta el número de veintitrés gruesos volúmenes en latín; en total, cuarenta volúmenes en cuarto. Aparte de esto, sus obras matemáticas, que forman muchos volúmenes del mismo formato. En sus estudios, aplicó de un modo general el cálculo diferencial e integral de Leibniz.

La *filosofía* de Wolff sólo en conjunto y por su contenido general puede decirse que sea filosofía leibniziana: sólo en lo que se refiere a las determinaciones fundamentales de las mónadas y de la *Teodicea*, a las que Wolff se mantiene fiel; por lo demás, el contenido de esta filosofía es puramente empírico, tomado de nuestras sensaciones, de nuestras inclinaciones; y Wolff se asimila también todas las determinaciones cartesianas —y las demás— de los conceptos generales. Y así, nos encontramos en él principios abs-

tractos y pruebas de estos principios, mezclados con experiencias, sobre cuya indubitable verdad construye una gran parte de sus principios, como necesariamente tenía que hacerlo y como necesariamente debía derivar de ellas las razones, si quería llegar a obtener, por este camino, un contenido.

En Spinoza, por el contrario, no encontramos más contenido que la sustancia absoluta y el constante retorno a ella. Los grandes méritos que hay que reconocerle a Wolff en cuanto a la educación intelectiva de Alemania, que ahora se revela como algo totalmente aparte, sin la menor relación con anteriores concepciones metafísicas más profundas (v. *supra*, p. 359) guardan igual proporción con la sequedad y la ausencia interior de contenido en que se hunde, al llegar a Wolff, la filosofía, que este pensador *divide* en sus disciplinas formales, por medio de determinaciones intelectivas y mediante el empleo pedantesco del método geométrico, a la par que entroniza, conjuntamente con los filósofos ingleses, el dogmatismo de la metafísica intelectiva, es decir, un filosofar que determina y eleva a tónica general lo absoluto y lo racional por medio de determinaciones conceptuales y relaciones que se excluyen entre sí, por ejemplo lo uno y lo múltiple o lo simple y lo complejo, lo finito y lo infinito, la relación causal, etc.

Wolff desplaza totalmente y de un modo meticuloso la filosofía escolástico-aristotélica y convierte la filosofía en una ciencia general que pertenece a la nación alemana. Por lo demás, implanta en la filosofía la *clasificación* sistemática y adecuada en disciplinas, que todavía sigue rigiendo hoy con una cierta autoridad.

En la filosofía *teórica*, Wolff trata, en primer lugar, de la *lógica*, depurada de todo desarrollo escolástico: es la lógica intelectiva la que él sistematiza. Viene luego la *metafísica*, que comprende cuatro partes: la primera es la *ontología*, el estudio de las categorías abstractas, completamente generales de la filosofía, por ejemplo del ser (ὄν), que es lo uno, lo bueno; en esta metafísica abstracta estudia también el accidente, la sustancia, la causa y el efecto, el fenómeno, etc. Viene inmediatamente la doctrina de la *cosmología*, o sea la teoría general de los cuerpos, la teoría del universo; trátase, aquí, de principios metafísicos abstractos acerca del mundo, de que no existe el azar, de que en la naturaleza no hay saltos, la ley de la continuidad, etc. La teoría de la naturaleza y la historia natural no tienen cabida en Wolff. La tercera parte de la metafísica es la *psicología racional* o la pneumatología, la filosofía del alma, que trata de la naturaleza simple, la inmortalidad y la inmaterialidad del alma. Finalmente, la parte cuarta trata de la *teología natural*, que ofrece las pruebas de la existencia

de Dios.[123] Interpola, además, Wolff (en el capítulo III) una psicología empírica.

La filosofía *práctica* aparece dividida en las siguientes partes: *derecho natural, ética, derecho de gentes* o *política* y *economía.*

Todo ello aparece expuesto en formas geométricas, tales como definiciones, axiomas, teoremas, escolios, corolarios, etc. Las matemáticas son el lugar adecuado del entendimiento, pues el triángulo tiene que ser necesariamente un triángulo. Wolff tiende, de una parte, a una gran extensión absolutamente general y, de otra parte, al rigor del método, con respecto a los principios y a sus pruebas. Es el conocimiento a la manera que conocemos ya de Spinoza, sólo que más denso y más plúmbeo todavía que en éste.

Este método es aplicado por Wolff a todo contenido posible, incluyendo lo totalmente empírico, por ejemplo en las llamadas matemáticas aplicadas, donde implanta muchas artes útiles y reduce a la forma geométrica los pensamientos y las indicaciones más comunes, lo que en parte da también a su exposición, hay que reconocerlo, un cariz bastante pedantesco, sobre todo allí donde el contenido se justifica inmediatamente ante la representación aun sin necesidad de recurrir a estas formas. Wolff procede, en efecto, tomando por base definiciones que en conjunto descansan sobre nuestras representaciones habituales, pero traduciendo éstas a la forma vacua de determinaciones intelectivas. Las definiciones son, por tanto, meras definiciones nominales, y sólo sabemos que son certeras cuando corresponden a las representaciones reducidas a simples pensamientos. La conclusión es la forma fundamental de este método y se presenta frecuentemente, en Wolff, con toda su rigidez.

En la matemática, que abarca cuatro pequeños volúmenes, trata también Wolff de la *arquitectura* y el *arte de la guerra.* En la arquitectura formula, por ejemplo, el siguiente principio: "Las ventanas deben ser capaces para dos personas." Y expone también como problema y solución la necesidad de que toda casa tenga su retrete. Pero el mejor ejemplo es el que nos ofrece su arte de la guerra. Dice así el "cuarto principio: El acercamiento a una fortificación debe hacerse más y más costoso al enemigo a medida que va aproximándose a ella". Y, en vez de decir: porque el peligro va haciéndose cada vez mayor, lo que también es trivial, viene la siguiente "prueba: Cuanto más se acerca el enemigo a la

[123] Wolff, *Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und die Seele des Menschen* (Halle, 1741), parte I, cap. II, §§ 114, 120, pp. 59 *s.*, 62 *s.*; cap. IV, §§ 575-581, 686, pp. 352-359, 425; cap. V, § 742, p. 463; § 926, p. 573; cap. VI, § 928, pp. 574 *ss.*

fortificación, mayor es el peligro. Y cuanto mayor es el peligro, más resistencia hay que ofrecerle, para anular sus ataques y librarse del peligro todo lo posible. Por tanto, cuanto más se acerque el enemigo a la fortificación, más caro debe costarle", etc.[124] Pero, desde el momento en que se da como razón el que el peligro es mayor, todo resulta falso y lo mismo podría afirmarse lo contrario. Pues si se opusiera al enemigo, desde el principio, toda la resistencia posible, no podría acercarse a la fortaleza y el peligro, por tanto, no crecería. La mayor resistencia tiene una causa, pero no responde a esta necia razón; el verdadero fundamento está, en efecto, en que la guarnición se halla ahora más cerca y opera, por consiguiente, en un terreno más reducido, lo que le permite oponer mayor resistencia.

De este mismo modo, extraordinariamente trivial, opera Wolff con todo posible contenido. Era natural que semejante barbarie de la pedantería o semejante pedantería de la barbarie, expuesta así, en todo su detalle y en toda su anchura, acabase perdiendo todo crédito; y así, sin ninguna conciencia determinada de por qué el método geométrico no es el único ni el último método del conocimiento, acabó pasándose de moda, simplemente por el instinto y por la conciencia inmediata de la necedad de estas aplicaciones.

3. La filosofía popular alemana

La *filosofía popular* que es el portavoz de nuestra conciencia corriente, toma a ésta como pauta última y decisiva. Aunque Spinoza comenzara también con definiciones presupuestas, el contenido de su filosofía es, sin embargo, de naturaleza profundamente especulativa, y no tomado de la conciencia usual. En Spinoza, el pensamiento no es simplemente la forma, sino que también el contenido pertenece al pensamiento; es el contenido del pensamiento dentro de sí. En el contenido especulativo, se satisface el instinto de la razón por sí, ya que este contenido, como la totalidad que se integra en sí misma, se justifica inmediatamente ante el pensamiento. En Spinoza, el contenido sólo carece de fundamento en cuanto que no tiene un fundamento externo, pero su fundamento se halla dentro de sí. Pero cuando el contenido es finito, clama

[124] Wolff, *Anfangsgründe aller mathematischen Wissenschaften*, Parte I: "Anfangsgründe der Baukunst", la otra parte: "Lehrsatz 8", p. 414; "Aufgabe 22", pp. 452 s.; Parte II: "Anfangsgründe der Fortification", la primera parte, p. 570.

siempre por un fundamento externo, pues tratamos necesariamente de encontrar otro fundamento que no sea este algo finito.

Por su contenido, la filosofía de Wolff es ya de suyo una filosofía popular, aunque en lo tocante a la forma prevalezca todavía en ella el pensamiento. Esta filosofía se mantiene en pie e impera hasta llegar a Kant. *Baumgarten, Crusius, Moses Mendelssohn* no hicieron otra cosa que elaborar, cada uno por su cuenta, la filosofía wolffiana; el último de los pensadores citados filosofó en una forma popular y llena de buen gusto. La filosofía de Wolff fué continuada, de este modo, aunque despojándola de su método pedante; pero no por ello logró abrirse camino y salir hacia adelante. Trátase aquí de la perfección, de lo que sea posible pensar y de lo que no; la metafísica había quedado reducida a lo más diluído y se la había hecho descender a un nivel de insuperable vacuidad, sin dejar en ella un solo hilo firme. Mendelssohn se tenía y era tenido por el más grande de los filósofos, y sus amigos lo colmaban de elogios. Sin embargo, sus *Morgenstunden* ["Horas matinales"] no son otra cosa que la seca filosofía wolffiana, por mucho que sus admiradores se empeñen en buscar en estas ásperas abstracciones una luminosa forma platónica.

Las modalidades de la filosofía que aquí hemos examinado se caracterizan por ser una metafísica, por partir de determinaciones intelectivas generales, combinando con ello la experiencia, la observación y el modo empírico en general. Uno de los lados de esta metafísica es el de que los antagonismos del pensamiento se revelan a la conciencia y el interés se orienta hacia la solución de estas contradicciones. El pensamiento y el ser o la extensión, Dios y el universo, lo bueno y lo malo, el poder y la presciencia divinos, de una parte, y de otra parte el mal reinante en el mundo y la libertad humana: estas contraposiciones, los antagonismos del alma y el espíritu, de las cosas representadas y las cosas materiales, y la relación mutua entre ellas, son las que atraen el interés de este tipo de filosofía. Se trata de buscar, además, la solución de estos antagonismos y contraposiciones, y así, se nos presenta a Dios como aquello en que todas las contradicciones encuentran su solución.

Tal es lo común a todas estas filosofías, si nos fijamos en su lado fundamental. Pero fijándonos un poco observamos que estas contradicciones no se resuelven en sí mismas, es decir, que la nulidad del supuesto de que se parte no se demuestra en sí mismo, con lo cual no se llega a una verdadera solución concreta. Aunque se reconozca a Dios como la solución de aquellas contradicciones, más que concebirlo y comprenderlo, lo que se hace es

simplemente mencionarlo como la clave para resolver las contradicciones señaladas. Las cualidades divinas que se ponen de manifiesto aquí, la presciencia, la ubicuidad, la omnisciencia, el poder, la sabiduría, la bondad, la justicia, etc., conducen a nuevas contradicciones; contradicciones que Leibniz (v. *supra*, p. 357) intenta levantar diciendo que estas cualidades se atemperan entre sí, es decir, que se combinan de modo que se levantan las unas a las otras. Pero esto no es, ni mucho menos, comprender tales contradicciones.

Esta metafísica contrasta notablemente con la filosofía antigua, con la filosofía de un Platón o de un Aristóteles. A esta filosofía antigua podemos retornar constantemente, comprendiéndola y reconociéndola; es una filosofía satisfactoria, situada en su propia fase de evolución, un punto central concreto que da satisfacción a la misión del pensamiento, tal y como se la enfoca. En cambio, esta metafísica moderna a que nos estamos refiriendo no hace otra cosa que desarrollar los antagonismos hasta convertirlos en contradiciones absolutas. Es cierto que se nos indica la solución absoluta de ellas, Dios, pero solamente como una solución abstracta, situada en el más allá; en el más acá, quedan en pie todas las contradicciones, sin resolver en cuanto a su contenido. No se concibe a Dios como aquello en que se resuelven eternamente las contradicciones; no se lo concibe como el Espíritu, como el Uno y Trino. Sólo en Él como Espíritu y Espíritu Uno y Trino se contiene esta contraposición de sí mismo y del Otro, del Hijo, y, con ello, la solución de este antagonismo; esta idea concreta de Dios como la razón no aparece asimilada aún por la filosofía a que nos venimos refiriendo.

Para poder dirigir ahora una ojeada retrospectiva a las aspiraciones filosóficas de otros pueblos, nos referiremos en seguida al *desarrollo* de la filosofía. Veremos entonces que esta seca filosofía intelectiva va seguida, como en otro tiempo, por una reacción de escepticismo, pero esta reacción adopta ahora, en rigor, la forma del idealismo, es decir, la forma en que las determinaciones son determinaciones subjetivas de la conciencia de sí.

Y así, veremos que el pensamiento deja su puesto, ahora, al concepto. Como en los estoicos la determinabilidad valía como una determinabilidad pensada, en los tiempos modernos nos encontramos con el mismo fenómeno del pensamiento como la forma inmóvil de lo simple. Sólo que ahora flota en el aire la imagen o la conciencia interior de la totalidad, el Espíritu absoluto que el mundo tiene ante sí como su verdad y hacia cuyo concepto tiende; es decir, otro fundamento interior, otro en sí del espíritu, que as-

pira a alumbrar de sí y para sí, de tal modo que la razón consiste en comprenderlo o en tener la certeza de ser toda la realidad.

Entre los antiguos, la razón (λόγος), como el ser en sí y para sí de la conciencia, sólo cobraba la existencia etérea y formal del lenguaje. Aquí, en cambio, cobra ya la certeza de la sustancia ente; de aquí, en Descartes, la unidad del concepto y el ser y en Spinoza, asimismo, la realidad general. La manifestación del concepto del movimiento de los pensamientos fijos en ellos mismos consiste en que el movimiento, que sólo se presenta como método al margen de su objeto, se revele en sí mismo, o en que la conciencia de sí llegue al pensamiento.

El pensamiento es el ser en sí sin ser para sí, un modo objetivo, no como una cosa sensible, pero sí otra cosa que la realidad de la conciencia de sí. Este concepto, que ahora vemos entrar en el pensamiento, presenta en general las tres formas que aún tenemos que examinar: *primero*, como conciencia de sí individual, como la representación formal en términos generales; *segundo*, como conciencia de sí general, que se proyecta sobre todos los objetos, ya sean objetos pensados, conceptos determinados; ya presenten la forma de la realidad, sobre lo en general plasmado en pensamientos, sobre el mundo intelectual con la riqueza de sus determinaciones, considerado como un más allá, o sobre el mundo intelectual en cuanto es su realización, es decir, el mundo del más acá. Solamente bajo estas dos modalidades se nos presentará en el capítulo siguiente el concepto real; no todavía, que es lo *tercero*, como el concepto que revierte al pensamiento, como el concepto pensado o que se piensa a sí mismo. Mientras que aquella conciencia de sí general es un pensamiento conceptual en términos generales, en esta tercera modalidad el concepto mismo aparece conocido como esencia; es decir entramos con ella, plenamente, en el campo del idealismo.

Estos tres aspectos aparecen repartidos, a su vez, como hasta aquí, entre las tres naciones que cuentan en el mundo de la cultura. Los ingleses destacan la forma empírica, la forma totalmente finita del concepto; los franceses, la forma del mismo en cuanto haciendo tanteos en todo, estableciéndose en su realidad, levantando todas las determinaciones y, por tanto, como conciencia de sí pura, ilimitada, general; finalmente, los alemanes ponen de relieve el ir a sí de este ser dentro de sí, es decir, el pensamiento del concepto absoluto.

Capítulo 2

PERIODO DE TRANSICIÓN

La decadencia del pensamiento hasta llegar a la filosofía kantiana se revela, pues, en las corrientes que ahora se yerguen en contra de aquella metafísica y a las que podemos dar el nombre de filosofía popular general, empirismo reflexivo y el cual se convierte, a su vez, más o menos, en una metafísica, así como, a la inversa, aquella metafísica, al desplegarse en una serie de ciencias especiales, se trueca en empirismo. Contra aquellas contradicciones de la metafísica, contra los artificios de la síntesis metafísica, contra la asistencia de Dios y la armonía preestablecida, el mejor de los mundos, etc., contra este entendimiento puramente artificioso, se afirman ahora y se enderezan, en efecto, principios fijos e inmanentes al espíritu acerca de lo que el corazón del hombre culto siente, intuye y venera. Y frente a la solución que se nos ofrece en el más allá, en Dios, estos principios concretos de contenido fijo representan una reconciliación y una independencia en el más acá, un punto de apoyo intelectivo, sacado de lo que se ha llamado, en general, el sano sentido común.

Ahora bien, no cabe duda de que semejantes determinaciones pueden ser buenas y hacerse valer cuando el sentimiento, la intuición, el corazón del hombre, su entendimiento, se hallan bien desarrollados moral e intelectualmente, pues entonces pueden imperar en el hombre sensaciones e inclinaciones mejores y más bellas y expresarse en estos principios un contenido más general. Pero, cuando se convierte en contenido y en principio lo que llamamos sana razón, lo que ha sido inculcado en el corazón humano, encontramos el sano sentido común como un sentimiento y un saber naturales. También los indios, que adoran a una vaca, que abandonan o matan a los niños recién nacidos y cometen toda suerte de crueldades, los egipcios, que tributan culto a un pájaro, al buey Apis, etc., y los turcos, tienen eso que llamamos sano sentido común. Pero el sano sentido común y el sentimiento natural de los brutales turcos, cuando se toman como pauta, conducen a principios aborrecibles. En cambio, cuando *nosotros* hablamos del sano sentido común, del sentimiento natural, tenemos presente siempre un espíritu cultivado; y quienes erigen en norma y en pauta el sano sentido común, el saber natural del hombre, los sentimientos inmediatos y las revelaciones que de ellos emanan, ignoran que cuando la religión, lo moral, lo jurídico aparecen como contenido en el pecho humano, esto se debe solamente a la

cultura y a la educación, que son las que convierten en sentimientos naturales semejantes principios. Aquí se erigen, pues, en principio los sentimientos naturales, el sano sentido común; y, entre ellos, se encuentran muchos dignos de ser reconocidos y respetados.

Tal es, por tanto, la fisonomía que presenta la *filosofía del siglo XVIII*. Son tres, en general, los aspectos que tenemos que examinar aquí: el *primero*, lo representa Hume; el *segundo*, la filosofía de los escoceses; el *tercero*, la filosofía francesa. Hume es un filósofo escéptico; la filosofía escocesa es la reacción en su contra; la filosofía francesa tiene un apéndice de apagada forma en el pensamiento de la Ilustración alemana, nombre que se da a aquel conjunto de manifestaciones de la filosofía de nuestra nación que se salen de los marcos de la metafísica wolffiana.

Como no es posible ir concretamente más allá del Dios metafísico, nos encontramos con que Locke basa su contenido filosófico sobre la experiencia. Pero Hume pone de manifiesto que el empirismo no puede conducir al pensamiento a ninguna posición fija, ya que niega todo lo general. Los escoceses, por su parte, proclaman, es cierto, principios y verdades generales, pero no por medio del pensamiento. Por eso, ahora se hace necesario abrazar en el empirismo mismo una posición firme; y así, los franceses encuentran en la realidad, en la *réalité*, lo general, pero no su contenido en el pensamiento y partiendo de él, sino como la sustancia viva, como naturaleza y como materia. Todo lo cual no es sino un desarrollo del empirismo reflexivo; y en seguida vamos a ver cuáles son algunas de sus determinaciones, más en detalle.

A) IDEALISMO Y ESCEPTICISMO

El pensamiento, en general, es el ser idéntico a sí mismo simple y general, pero como el movimiento negativo, por medio del cual se levanta lo determinado. Este movimiento del ser para sí es ahora momento esencial del pensamiento mismo, mientras que, hasta ahora, existía fuera de él; y, al concebirse así, como movimiento en sí mismo, el pensamiento es conciencia de sí, y lo es, *primeramente*, de un modo formal, como conciencia de sí individual. Esta forma es la que presenta en el *escepticismo*, pero con la diferencia con respecto al escepticismo de los antiguos de que ahora se toma por base la certeza de la realidad, mientras que en los antiguos, por el contrario, el escepticismo era el retorno a la conciencia individual, de tal modo que ésta no era la verdad o que no proclamaba su resultado ni adquiría, por tanto, una significación positiva.

Pero como en el mundo moderno se toma como base esta sustancialidad absoluta, esta unidad del en sí y de la conciencia de sí, esta fe en la realidad en general, el escepticismo reviste, aquí, la forma del *idealismo*, es decir, proclama como realidad y como verdad la conciencia de sí o la certeza de sí misma. La forma peor de este idealismo consiste en que la conciencia de sí, como conciencia de sí individual o formal, no pase de decir: todos los objetos son representaciones nuestras. Este idealismo subjetivo es el que encontramos en Berkeley;[125] y otro giro de él se nos presenta en Hume.

1. Berkeley

Este idealismo, ante el que desaparece toda realidad exterior, tiene ante sí el punto de vista de Locke y parte inmediatamente de él. En Locke habíamos visto, en efecto, que la fuente de la verdad era para él la experiencia o el ser percibido. Ahora bien, como este ser sensible, en cuanto ser, lleva en sí la determinación de ser para la conciencia, veíamos necesariamente manifestarse en él la particularidad de que, por lo menos, Locke determinaba algunas cosas como no en sí, sino solamente para otro, de que, según él, el color, la figura, etc., sólo tenían su fundamento en el sujeto, en su especial organización. Pero este ser para otro no era enfocado tampoco por él como concepto, sino de tal modo que entraba en la conciencia de sí, pero no en la conciencia de sí como algo general, no en el espíritu, sino en la conciencia de sí opuesta al en sí.

George *Berkeley* nació el año 1684 en Kilcrin, cerca de Thomastown, en el condado de Kilkenny (Irlanda), y murió en 1754, siendo obispo de una diócesis inglesa.[126] Escribió la *Theory of vision*, 1709, el *Treatise concerning the principles of human knowledge*, 1710, y *Three Dialogues between Hylas and Philonous*, 1713, Sus obras completas vieron la luz en Londres, en 1784, formando dos volúmenes en cuarto.

Berkeley expone un idealismo muy cercano al de Malebranche. Frente a la metafísica intelectiva, manifiéstase aquí la concepción

[125] La figura de Berkeley fué omitida por Hegel en las lecciones del curso de 1825 a 1826 y en las de 1829 a 1830; en los dos venía Hume después de la filosofía escocesa y la francesa e inmediatamente delante de Kant; en las lecciones del curso de 1825 a 1826, la filosofía francesa venía, además, delante de la escocesa [M.].

[126] Noticias acerca de la vida y las obras del obispo Berkeley (en Berkeley's *Philosophische Werke* ["Obras filosóficas de Berkeley"], t. I, Leipzig, 1781), pp. 1, 45; Buhle, *Geschichte der neuern Philosophie*, t. V, secc. 1, pp. 86-90.

de que todo lo que es y sus determinaciones son algo percibido y creado por la conciencia de sí. El principal pensamiento original de Berkeley es, por tanto, éste: "el ser de todo lo que llamamos una cosa es, única y exclusivamente, su ser percibido"; o, lo que es lo mismo, lo que nosotros conocemos son nuestras determinaciones. "Todos los objetos del conocimiento humano son ideas —como lo expresa Berkeley, coincidiendo con Locke— que brotan bien de las impresiones de los sentidos exteriores, bien de percepciones de los estados y las actividades interiores del espíritu, o, finalmente, aquellas que se forman por medio de la memoria y de la imaginación, a través de la separación y la nueva unión de las mismas. La asociación de diversas percepciones de los sentidos se nos aparece como una cosa especial, como ocurre, por ejemplo, con la sensación del color, del gusto, del olor, de la figura, etc., pues por colores, olores, sonidos, etc., entendemos siempre solamente lo percibido".[127] Tal es la materia y el objeto del conocimiento; lo cognoscente es el Yo que percibe, que en relación con aquellas sensaciones se manifiesta en diversas actividades, tales como el imaginarse, el recordar, el querer, etc.

Berkeley reconoce, pues, es cierto, la diferencia entre el ser para sí y la alteridad, pero esta diferencia, en él, se da en el propio Yo. Con respecto a la materia sobre la que se proyecta lo activo se concede evidentemente, por lo menos en lo que se refiere a una parte, que no existe fuera del espíritu, como ocurre, en efecto, con nuestros pensamientos, con nuestros sentimientos y estados interiores o con los productos de nuestra imaginación. Pero tampoco las múltiples representaciones y percepciones de los sentidos pueden existir solamente en un espíritu. Es cierto que Locke distinguía, por ejemplo, la extensión y el movimiento como cualidades fundamentales, es decir, como cualidades pertenecientes a los objetos en sí. Pero Berkeley advierte perfectamente bien la inconsecuencia de este aspecto según el cual lo grande y lo pequeño, lo rápido y lo lento no rigen más que como algo puramente relativo; por tanto, para que la extensión y el movimiento sean en sí no pueden ser ni grande ni pequeña la primera, ni rápido o lento el segundo, es decir, no pueden ser en modo alguno, ya que estas determinaciones se hallan implícitas en el concepto mismo de tales cualidades.[128] Por eso Berkeley sólo habla de la proyección de las

[127] Buhle, *Geschichte der neuern Philosophie*, t. V, pp. 90 s.; Berkeley, *Philosophische Werke* (en que se contienen los coloquios entre Hylas y Philonous), pp. 82 ss., 97 ss.

[128] Buhle, *Geschichte der neuern Philosophie*, t. V, secc. 1, pp. 92 s.; Berkeley, *Philosophische Werke*, pp. 123-132.

cosas sobre la conciencia, de la que no salen nunca, para él. De donde se sigue que sólo residen en la conciencia de sí, ya que una percepción que no se da en quien se la representa no es nada, es una contradicción inmediata. No puede existir, por tanto, una sustancia que no podamos representarnos, que no podamos percibir y que sea el sustrato de las percepciones y las representaciones. Cuando nos imaginamos que existe fuera de la conciencia algo parecido a las representaciones, incurrimos también en una contradicción, pues una representación sólo puede parecerse a una representación, una idea a una idea.[129]

Por tanto, mientras que para Locke lo último es la sustancia abstracta, el ser en general con la determinación real de un sustrato de los accidentes, Berkeley declara que esta sustancia es lo más incomprensible de todo; pero la incomprensibilidad no convierte este ser en algo absolutamente nulo o ininteligible en sí.[130] Sino que Berkeley sólo opone a la existencia de los objetos exteriores la incomprensibilidad de la relación de un ser con el espíritu. Pero esta incomprensibilidad se estrella precisamente contra el concepto, ya que éste es lo negativo de las cosas; y esto es lo que mueve a Berkeley y a Leibniz a incluir dentro de sí ambos aspectos. No obstante, permanece siempre en pie una relación de lo otro con nosotros mismos; estas sensaciones no se desarrollan partiendo de nosotros, como cree Leibniz, sino que se determinan por medio de otra cosa. Cuando Leibniz habla de una evolución dentro de la mónada no hace más que pronunciar una frase vacía de sentido, pues las series carecen de suyo de conexión. Por tanto, cada cosa individual se halla determinada por otra, no por nosotros; y es indiferente lo que esta cosa exterior sea, ya que es siempre algo contingente.

Ahora bien, con relación a lo duplicado de Leibniz, indiferente lo uno con respecto a lo otro, dice Berkeley que semejante otro es perfectamente superfluo. Berkeley llama a ese otro objetos: pero estos objetos no pueden ser lo que nosotros llamamos algo material, toda vez que el espíritu y la materia no pueden coincidir.[131] La necesidad de las representaciones se halla, sin embargo, en contradicción directa con este ser dentro de sí mismo del que se representa, pues el ser dentro de sí es la libertad del sujeto de las representaciones, el cual no las engendra con libertad, desde el momento en que tienen para él la forma y la determinación de lo otro. Tampoco Berkeley enfoca el idealismo en este sentido

[129] Buhle, *op. cit.*, pp. 91 *s.*; Berkeley, *op. cit.*, pp. 147-149, 185.
[130] Buhle, *op. cit.*, pp. 93 *s.*; Berkeley, *op. cit.*, pp. 154-162.
[131] Buhle, *op. cit.*, t. V, secc. I, pp. 94 *s.*; Berkeley, *op. cit.*, pp. 210, 275.

subjetivo, sino que dice que son solamente los espíritus los que se comunican (lo otro no hace más que representarse a sí mismo); por tanto, es solamente *Dios* quien crea semejantes representaciones; de tal modo que también las imaginaciones o representaciones que brotan de nosotros con actividad propia se distinguen siempre de aquello, es decir, del en sí.[132]

Esta representación nos hace ver las dificultades que en este problema se presentan y que Berkeley trataba de resolver de un modo original. La inconsecuencia de este sistema conduce de nuevo a Dios, al arroyo de que hablábamos; a él y solamente a él se confía la solución de las contradicciones. En una palabra, en este idealismo la concepción corriente del universo formada a través de los sentidos y la dispersión de la realidad, lo mismo que el sistema de los pensamientos, de los juicios desnudos de conceptos, se conservan, ahora, exactamente lo mismo que antes; no cambia sencillamente nada en el contenido como no sea aquella forma abstracta, según la cual todo son simplemente percepciones.[133]

Semejante idealismo trata solamente la contraposición entre la conciencia y su objeto y deja, por lo demás, perfectamente intacto el despliegue de las representaciones y los antagonismos del contenido empírico y múltiple. Y si ahora se pregunta qué es lo que hay de verdad en estas percepciones y representaciones, como antes en las cosas, no obtendremos respuesta alguna. Es casi indiferente que se tenga una concepción de cosas o de percepciones, siempre y cuando que la conciencia de sí permanezca llena de cosas finitas; esta conciencia de sí recibe el contenido del modo corriente y tiene la estructura habitual. No hará, en su individualidad, sino dar vueltas y más vueltas en las representaciones de una existencia perfectamente empírica, sin llegar, por lo demás, a conocer ni a comprender nada del contenido; dicho de otro modo: en este idealismo formal, no tiene la razón ningún contenido peculiar.

Berkeley, por lo que al contenido empírico se refiere, se dedica a investigar —y con ello se convierte en algo completamente *psicológico* el objeto de su investigación— principalmente la *diferencia entre las experiencias de la vista y las del tacto,* tratando de establecer qué clase de sensaciones pertenecen a un campo y cuáles al otro. Este tipo de investigaciones se atiene por entero a lo que se manifiesta y sólo en ello distinguen diversas cosas; dicho en otras palabras, el comprender sólo llega aquí al distinguir.

Lo único interesante, en este punto, es saber que estas investigaciones, por este camino, van a parar principalmente al problema

[132] Buhle, *op. cit.,* pp. 96-99; Berkeley, *op. cit.,* pp. 204, 211-213, 274.
[133] Cfr. Berkeley, *op. cit.,* pp. 259-262.

del espacio y se debaten en torno a la cuestión de si la representación de la distancia, etc., en una palabra, todas las representaciones que se refieren al espacio, las obtenemos a través de la vista o por medio del tacto. El espacio es, en efecto, ese algo general sensible, ese algo general que se da en la individualidad misma y que en la consideración empírica de la dispersión empírica invita y conduce al pensamiento (pues es él mismo el pensamiento) y que induce precisamente a confusión a estas percepciones sensibles y a este razonar en torno a ellas y que, en rigor, teniendo como tiene aquí un pensamiento objetivo, conduciría a pensar o a tener un pensamiento, pero que no acaba de ver claro, por la sencilla razón de que no le preocupan el pensamiento ni el concepto, ni puede arribar sencillamente a la conciencia de la esencia; no piensa nada, en efecto, como un pensamiento, sino que lo piensa todo como algo externo, ajeno al pensamiento.

2. Hume

Debemos exponer a continuación el escepticismo de Hume, que ha adquirido mayor notoriedad histórica de la que en sí merece; lo importante en él, desde el punto de vista histórico, consiste en que Kant arranca en realidad de esta doctrina para construir su propia filosofía.

David *Hume* nació en Edimburgo en 1711 y murió en Londres en 1776. Desempeñó en Edimburgo un cargo de bibliotecario, fué designado después secretario de embajada en París y permaneció durante largo tiempo en el cuerpo diplomático. En París, conoció a Jean-Jacques Rousseau, a quien invitó a visitar Inglaterra; pero el espíritu extraordinariamente receloso de Rousseau no tardó en separarlos.[134]

Hume es más famoso como historiador que por sus *obras* filosóficas. Escribió *A Treatise of human nature* (tres vols., 1739, traducido al alemán por Jacob, Halle, 1790, 8°), y además *Essays and Treatises on several subjects*, en dos vols. (*Vol. I containing Essays moral, political and literary,* primera edición, Edimburgo, 1742; *Vol. II containing an Enquiry concerning human understanding,* que no es sino una refundición del *Treatise,* primera edición, Londres, 1748, 8°). En sus *Ensayos,* los que más fama le dieron como filósofo, trata una serie de problemas filosóficos a la manera de un hombre de mundo cultivado y dotado de la capacidad de pensar, pero no con una coordinación verdaderamente filosófica, ni tam-

[134] Buhle, *op. cit.*, t. V, secc. I, pp. 193-200.

poco con la extensión que realmente habrían podido llegar a adquirir sus pensamientos; en algunos de estos estudios, se limita realmente a destacar sólo algunos aspectos especiales, sin desarrollarlos en su totalidad.

Lo fundamental de su *filosofía* puede exponerse en pocas palabras. Parte directamente del punto de vista filosófico de Locke-Bacon, según el cual nuestros conceptos se derivan de la experiencia; y su escepticismo recae, asimismo, sobre el idealismo berkeleyano. La trayectoria de desarrollo, en lo tocante al pensamiento, es ésta: Berkeley deja en pie todos los conceptos; en Hume, se depura y se manifiesta con mayor nitidez la contraposición entre lo sensible y lo general, desde el momento en que determina lo primero como carente de generalidad. Berkeley no entraba a distinguir si en sus sensaciones existía o no una necesaria concatenación. Antes, la experiencia era una mezcla de ellas. "Todas nuestras representaciones —dice Hume— son en parte impresiones, es decir, percepciones de los sentidos, y en parte conceptos o ideas; las segundas tienen el mismo contenido que las primeras, sólo que menos fuerte y vivo. Todos los objetos de la razón son, por tanto, una de dos cosas: o relaciones entre conceptos, como los principios matemáticos, o hechos de la experiencia." [135] Hume, al tomar éstos como contenido, repudia, naturalmente, las ideas innatas.[136]

Al investigar más de cerca lo que se subsume bajo la experiencia, Hume encuentra en ella *categorías intelectivas* y principalmente la determinación de lo general y de la necesidad general; se detiene sobre todo en el examen de la categoría de causa y efecto, cifrando en ella lo racional, en cuanto que la necesidad según él se contiene principalmente en esta relación de causalidad. Con esto, Hume pone la piedra de remate al lockeanismo, al llamar consecuentemente la atención hacia el hecho de que, manteniendo este punto de vista, si bien la experiencia es la base de lo que se sabe y la percepción misma contiene cuanto acaece, en la experiencia no se contienen, a pesar de ello, ni nos son dadas las determinaciones de la generalidad y la necesidad.

De este modo, Hume destruye la objetividad o el ser en y para sí de las determinaciones del pensamiento: "Nuestra convicción acerca de un hecho descansa sobre la percepción, la memoria y las

[135] Wendt, *Tennemann's Grundriss der Geschichte der Philosophie* (Leipzig, 1829), § 370, pp. 439 *s.*; Hume, *Essays and treatises on several subjects*, vol. III, en él se encuentra: *An enquiry concerning human understanding* (Londres, 1770), secc. II, pp. 21 *s.*; secc. IV, parte 1, p. 42; Tennemann, t. XI, pp. 433 *s.*

[136] Hume, *Essays and treatises on several subjects*, vol. III, nota A, pp. 283 *s.*

conclusiones a que llegamos a base de la conexión causal, es decir, de la relación de causa a efecto. El conocimiento de esta relación causal no nace de conclusiones *a priori*, sino solamente de la experiencia; y, del principio del *hábito* de la conexión de diversos fenómenos, al esperar que causas parecidas engendren efectos parecidos, es decir, del principio de la asociación de representaciones, llegamos a conclusiones que nos parecen ciertas. No existe, por tanto, ningún conocimiento fuera de la experiencia, ninguna metafísica." [137]

El pensamiento simple consiste, por tanto, en sostener que según Locke el concepto de causa y efecto, es decir, el de la necesaria conexión, debe tomarse de la experiencia, si bien ésta, como percepción a través de los sentidos, no encierra ninguna *necesidad*, ninguna conexión causal. Pues en lo que así determinamos sólo se contiene lo que en rigor percibimos, el que ahora acaezca algo y el que después este algo vaya seguido de otra cosa. La percepción inmediata sólo se refiere a un contenido de estados o de cosas que existen correlativa y sucesivamente, pero no a lo que llamamos causa y efecto; en la sucesión del tiempo no se da, pues, ninguna relación de causa y efecto, ni tampoco, por tanto, ninguna necesidad.[138] Cuando decimos que la presión del agua es la causa del derrumbamiento de esta casa, no exponemos una pura experiencia. Lo único que hemos visto ha sido el agua presionando o moviéndose sobre la casa y, luego, que ésta se derrumbaba, etc. Por tanto, la necesidad no aparece legitimada por la experiencia, sino que somos nosotros los que la introducimos en ella; la creamos nosotros de un modo contingente, es decir, de un modo puramente subjetivo. Este tipo de generalidad que nosotros combinamos con la necesidad es lo que Hume llama el hábito. Por haber visto producirse este resultado muchas veces, nos habituamos a considerar la conexión como necesaria; por tanto, la necesidad es para él una asociación de ideas totalmente contingente, que forma un hábito.

Y otro tanto acontece con respecto a lo *general*. Lo que nosotros percibimos son fenómenos, sensaciones aisladas, en los que vemos que esto es ahora así y después de otro modo. Puede también ocurrir que percibamos la misma determinación con mayor

[137] Tennemann, *op. cit.*, § 370, p. 440; Hume, *Essays and treatises on several subjects*, vol. III, secc. IV, parte 1, pp. 43-45; secc. V, pp. 66 *s.*; Buhle, *Geschichte der neuern Philosophie*, t. V, secc. 1, pp. 204 *s.*; Tennemann, t. XI, pp. 435 *s.*

[138] Hume, *Essays and treatises*, vol. III, secc. VII, parte 1, pp. 102 *s.*; parte 2, pp. 108 *s.*; secc. VIII, pp. 118 *s.*

frecuencia, múltiples veces. Pero, aunque así sea, esto dista todavía mucho de la generalidad; es una determinación que no nos es dada por la experiencia. Puede decirse que se trata de una observación muy certera de Hume, siempre y cuando que por experiencia se entienda la experiencia externa. La experiencia percibe la existencia de algo; pero no quiere decir que en ello vaya envuelto lo general.

En realidad, el ser sensible como tal es justo aquello que se cifra en otra cosa, no de un modo diferente, sino indiferente; pero el ser sensible es, al mismo tiempo, algo general en sí: la indiferencia de su determinabilidad no es su determinabilidad única. Hume, al concebir la necesidad, la unidad de lo contrapuesto, de un modo enteramente subjetivo, cifrándola en el hábito, desciende tanto en la escala del pensamiento, que no cabe más. Es cierto que el hábito es, de una parte, un hábito necesario en la conciencia, y en este sentido vemos en él, en general, el principio de este idealismo; pero, de otra parte, esta necesidad aparece representada aquí como algo totalmente carente de pensamiento y de concepto.

Este hábito tiene lugar tanto en nuestra visión de la naturaleza sensible como en relación con el *derecho* y el *ethos*. Los conceptos jurídicos y éticos descansan sobre un *instinto*, sobre un sentimiento ético subjetivo, expuesto no pocas veces a engaño.[139] Un escéptico podría también destacar lo contrario. En este sentido enfoca Hume, en efecto, lo jurídico, lo moral, las determinaciones religiosas, poniendo en tela de juicio su validez absoluta.

En efecto, si se parte del supuesto de que nuestro conocimiento nace de la experiencia y de que sólo podemos considerar como verdad lo que obtenemos de este modo, no cabe duda de que nuestro sentimiento nos dice que el asesino, el ladrón, etc., deben ser castigados; y, como los demás sienten lo mismo, estamos ante un sentimiento válido en general. Pero Hume se remite, lo mismo que hacían los escépticos antiguos, a las distintas opiniones de los pueblos: la noción del derecho, nos dice, varía según los distintos pueblos y los distintos tiempos.[140] Los hay que no tienen la sensación de lo ilícito ante un robo, como, por ejemplo, los lacedemonios o los llamados pueblos inocentes de las islas de los mares del Sur. Lo que un pueblo considera inmoral, infamante o irre-

139 Hume, *Essays and treatises*, vol. IV, en él se encuentra: *An enquiry concerning the principles of morals*, secc. I, p. 4; apéndice, I, p. 170.

140 Buhle, *Geschichte der neuern Philosophie*, t. V, secc. I, pp. 230 *s.*; cfr. Hume, *op. cit.*, vol. III, secc. XII, parte 2, p. 221; vol. IV, *An enquiry*, etc., secc. IV, pp. 62-65: *A dialogue*, pp. 235 *s.*, etc., etc.

ligioso no encuentra, por parte de otros pueblos, esta misma consideración.

Por tanto, como estas cosas descansan sobre la experiencia, tenemos que unos sujetos recogen esta experiencia, encuentran, por ejemplo, en un sentimiento religioso esta o la otra determinación de Dios, mientras que otros sujetos llegan a experiencias distintas de lo mismo. Nosotros tenemos la costumbre de acatar esto como derecho y como moral; otros tienen otras costumbres. Si, por consiguiente, la verdad descansa sobre la experiencia, la determinación de lo general, de lo válido en y para sí, etc., tiene que provenir necesariamente de otras fuentes, no puede justificarse en modo alguno por la experiencia misma.

Por eso Hume considera este tipo de generalidad, al igual que la necesidad, más bien como algo puramente subjetivo, no como algo que exista objetivamente, pues el hábito es justo una generalidad subjetiva de este tipo. Es ésta una observación importante y sagaz con relación a la experiencia considerada como fuente de conocimiento; y de este punto de partida arrancará más tarde la reflexión kantiana.

Hume (*Essays and Treatises on several subjects,* vol. III, secc. VIII, XI) hace luego extensivo su escepticismo a los conceptos y las teorías de la *libertad* y la necesidad y a las pruebas acerca de la *existencia de Dios;* y no puede negarse que el escepticismo tiene aquí un campo bien amplio para expansionarse. A tales razonamientos derivados de pensamientos y posibilidades cabe siempre oponer otros, sin que quepa decir que ninguno sea el mejor. Lo que por la vía metafísica se afirma acerca de la *inmortalidad*, de Dios, de la naturaleza, etc., carece, en rigor, de una verdadera fundamentación, aunque se diga que descansa sobre ella, pues las deducciones con que se trata de probar no pasan de ser conceptos formados de un modo subjetivo. Y allí donde hay una generalidad, ésta no radica en la cosa misma, sino que es simplemente una necesidad subjetiva, basada meramente en un hábito.

El resultado a que llega Hume es necesariamente una reacción de asombro admirativo acerca del estado del conocimiento humano, una desconfianza general y una indecisión escéptica; lo cual no es mucho, por cierto. El estado del conocimiento humano, del que Hume se asombra, aparece determinado por él más de cerca, cuando dice que entraña *una pugna entre la razón y el instinto.* Ahora bien, este instinto, que abarca muchas facultades, inclinaciones, etc., se manifiesta de múltiples modos, y la razón pone de relieve esto. Pero, por otra parte, ésta es algo vacío, sin contenido propio ni principios peculiares; y si quiere adquirir un conteni-

do, no tiene otro camino que atenerse a aquellas inclinaciones. La razón no tiene pues, de suyo, ningún criterio para solventar los conflictos entre los diversos impulsos y entre éstos y ella misma.[141] Todo se manifiesta, pues, bajo la forma de un ser irracional y no pensado; lo verdadero y lo justo en sí no tiene su ser en el pensamiento, sino que existe en forma de instintos e inclinaciones.

B) LA FILOSOFÍA ESCOCESA

Entre los *escoceses* se manifiesta, por el contrario, un criterio distinto; y estos pensadores fueron los primeros adversarios de la doctrina de Hume, mientras que la filosofía alemana revelará, con Kant, otro contradictor poderoso de su filosofía.

De Escocia salen en esta época muchos filósofos; el centro de la filosofía inglesa se confina ahora a Edimburgo y Glasgow, en Escocia, donde vemos desfilar a una serie de notables profesores. Estos pensadores oponen al escepticismo de Hume una fuente interior independiente de la verdad para lo religioso y lo moral. Coinciden en esto con Kant, quien también opone a la percepción externa una fuente interior; lo que ocurre es que, en Kant, esta fuente presenta una forma completamente distinta a la que tiene entre los escoceses. En efecto, esta fuente interior e independiente, tal como los escoceses la conciben, no es el pensamiento, la razón como tal, sino que el contenido que mana de esta fuente interior tiene un carácter más concreto y reclama también una materia exterior de experiencia.

Trátase de principios populares, opuestos de una parte a la exterioridad de la fuente de conocimiento y, de otra parte, a la metafísica como tal, al pensamiento o al razonamiento abstracto por sí mismo. Y este lado del entendimiento razonante se orienta, fundamentalmente, hacia lo ético y la política, ciencias que llegan a adquirir gran desarrollo gracias a los filósofos alemanes, a los franceses, y muy especialmente a los escoceses (v. *supra*, p. 335). Estos pensadores enfocan los problemas de la ética como hombres cultivados e intentan reducir los deberes morales a un principio.

Gran parte de sus obras fueron traducidas al alemán; muchas acerca de temas de ética, por ejemplo, por *Garve*, quien tradujo también el *De officiis* de Cicerón; trátase, en efecto, de obras escritas a la manera de Cicerón y del *Insitum est a natura*, proclamado por éste (v. t. I, pp. 89 s.).

141 Hume, *Essays and treatises*, etc., vol. III, secc. XII, parte 1, pp. 217 *s.*; nota N, pp. 296 *s.*; Buhle, *Geschichte der neuern Philosophie*, t. V, secc. 1, p. 210.

Este sentimiento ético y el sentido común aparecen convertidos aquí en principios, de un modo general, por toda una serie de pensadores escoceses, tales como Thomas Reid, Beattie, Oswald y otros; por esta vía, llegan a formular con frecuencia finas y sutiles observaciones, pero la filosofía especulativa brilla aquí totalmente por su ausencia. En estos filósofos escoceses nos encontramos especialmente con el giro de que intentan también señalar de un modo preciso el principio del conocimiento; sin embargo, en general tienden hacia lo mismo que en Alemania se concibe como el principio. Aducen, en efecto, como fundamento de la verdad la llamada sana razón, el sentido común *(sensus communis)*. Sus formas fundamentales son las siguientes, pues cada cual las presenta a su manera.

1. Thomas Reid

Thomas *Reid* nació en 1704 y murió siendo profesor en Glasgow en 1796.[142] Es él quien proclama el principio del *sentido común*. Investiga cuáles son los principios del conocimiento, y su representación es la siguiente: "*a)* Que existen ciertas verdades fundamentales no probadas ni susceptibles de prueba, alumbradas por el sentido común y reconocidas como directamente decisivas y decididas." Trátase, por tanto, de un saber inmediato; se cifra en él una fuente interior e independiente, contrapuesta de este modo a la religión revelada. "*b*) Estas verdades inmediatas no necesitan apoyarse en ninguna ciencia artificiosa, ni están sometidas a su crítica"; es decir, no pueden ser analizadas críticamente por la filosofía. "*c*) La filosofía por su parte no tiene otra raíz que una verdad inmediata, que resplandece por sí misma; lo que se halla en contradicción con estas verdades es falso por sí mismo, contradictorio y ridículo." Esto es aplicable al conocimiento, pero también "*d*) a la moralidad. El individuo obra moralmente cuando se conduce ajustándose a los principios completos de la perfección del todo y a su propio deber reconocido." [143]

[142] Tennemann, *Grundriss der Geschichte der Philosophie von Wendt*, § 371, p. 442.

[143] Rixner, *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, t. III, § 119, p. 259; cfr. Thomas Reid, *An inquiry into the human mind on the principles of common sense* (Edimburgo, 1810), cap. I, secc. IV, pp. 19 *s.* (trad. alem., Leipzig, 1782, pp. 17 *s.*); cap. VI, secc. XX, pp. 372-375 (pp. 310 *s.*), etc.

2. James Beattie

James *Beattie* nació en 1735, fué profesor de ética en Edimburgo y Aberdeen y murió en 1803. También él hace del sentido común la fuente de todo conocimiento: "El sentido común del sencillo *entendimiento humano* es la fuente de toda moralidad, de toda religión y de toda certeza. Al testimonio de los sentidos exteriores tiene que sumarse la confirmación del sentido común. Verdad es lo que las cualidades de mi propia naturaleza me obligan a creer. La *fe* es, en las verdades ciertas, la convicción, en las verdades probables, la anuencia. Las verdades ciertas se conocen por la intuición, las probables por la prueba." [144] Y estas convicciones, como totalmente ciertas, son la base de los actos.

3. James Oswald

James *Oswald,* clérigo escocés, emplea la expresión de que esos principios los encontramos en nosotros mismos como *hechos.*[145] "La existencia del Ser divino es [según él] simplemente un hecho colocado por encima de todo razonamiento y de toda duda y dotado de certeza inmediata para el sentido común moral." [146] Es lo mismo que en la Alemania de aquel tiempo se establecía como principio: una revelación interior, un conocimiento de lo cierto, principalmente con respecto a Dios y a su ser.

4. Dugald Stewart

En este mismo grupo de pensadores podemos incluir también a Dugald *Stewart,* Eduard *Search, Ferguson* y *Hutcheson,* que escribieron en su mayoría acerca de ética. También el economista Adam *Smith* puede ser considerado, en este sentido, como filósofo, y es el más conocido de todos ellos.

Esta filosofía escocesa pasa por ser ahora, en Alemania, algo nuevo. Es una filosofía popular que, de una parte, ostenta el gran título de indagar en el hombre, en la conciencia humana, la fuen-

[144] Rixner, *Handbuch der Geschichte der Philosophie,* t. III, § 120, pp. 261 *s.*; cfr. James Beattie, *Essays on the nature and immutability of truth,* etc. (Edimburgo, 1772), parte I, cap. I, pp. 18-31 (trad. alem., Copenhague y Leipzig, 1772, pp. 24-42); cap. II, secc. II, pp. 37-42 (pp. 49-55), etc.

[145] Cfr. James Oswald, *An appeal of common sense in behalf of religion* (Edimburgo, 1772), vol. I, libro I, Introducción, p. 12 (trad. alem. por Wilmsen, Leipzig, 1774, p. 11).

[146] Rixner, *op. cit.,* § 121, p. 262; cfr. James Oswald, *op. cit.,* vol. II, libro II, cap. 1, pp. 50 *s.* (pp. 54 *s.*).

te de lo que debe tener validez general para él, la inmanencia de lo que debe tener valor para el hombre. El contenido es, al mismo tiempo, un contenido concreto; es, en este sentido, algo opuesto a la verdadera metafísica, al vagar en torno a determinaciones abstractas del entendimiento.

El último y menos importante de estos pensadores escoceses parece ser Dugald Stewart, que aún vive;[147] todos ellos pisan sobre el mismo terreno, se mueven en el mismo círculo de reflexiones: todos ellos buscan, en efecto, una filosofía apriorística, pero no por vía especulativa. La representación general de su principio es el sano sentido común; incluyen en él las inclinaciones benevolentes, la simpatía y el sentido ético y, apoyándose en estos fundamentos, escriben excelentes obras morales. Lo cual es indudablemente una cosa muy buena y que sirve para saber, hasta llegar a cierto grado de formación, cuáles son sobre poco más o menos los pensamientos generales, para exponerlos históricamente, para invocar ejemplos y explicarlos; pero sin pasar de ahí.

En los últimos tiempos, esta filosofía escocesa se ha extendido a Francia; el profesor *Royer-Collard*, actual presidente de la segunda Cámara,[148] y su discípulo *Jouffroy*, se basan en ella para llegar, a través de los hechos de la conciencia, por medio del razonamiento cultivado y de la experiencia, a desarrollos más amplios.

Con esto se enlaza también lo que los franceses llaman *ideología* (v. *supra*, p. 325); trátase de una metafísica abstracta, en cuanto que se reduce a una enumeración y un análisis de las más simples determinaciones del pensamiento. No aparecen tratadas dialécticamente, sino que la materia se toma sencillamente de nuestra reflexión, de nuestros pensamientos; y a la luz de esta materia se ponen de manifiesto las determinaciones contenidas en ella.

C) LA FILOSOFÍA FRANCESA

Pasamos ahora a la *filosofía francesa*; su relación con la metafísica es ésta: mientras que el hombre lego se halla en contra de sí mismo en cuanto metafísico, esa filosofía acaba con el estado de los legos, en política, en religión y en filosofía.

Dos manifestaciones hay que mencionar aquí, especialmente importantes en lo que respecta a la formación del espíritu: la propia filosofía francesa y la *Ilustración*.

[147] Lecciones de 1825-26 [M.].
[148] Lecciones de 1829-30 [M.].

Entre los ingleses nos encontrábamos con este idealismo: bien sea como algo formal, como la simple traducción general del ser al ser para otro, es decir, en el ser percibido, o como el en sí de este ser percibido, como instintos, impulsos, hábitos, etc., como fuerzas ciegas y determinadas: el retorno a la conciencia de sí, que se manifiesta, a su vez, como cosa natural. En aquel primer idealismo, toda la finitud, el despliegue de los fenómenos y las sensaciones, y también de los pensamientos y de los conceptos fijos determinados, permanecen lo mismo que en la conciencia no filosófica.

El escepticismo de Hume hace que todo lo general se hunda y se disuelva en los hábitos y en los instintos: ese escepticismo es, dicho de otro modo, una simple yuxtaposición del mundo de los fenómenos; pero estos elementos simples, estos instintos, impulsos y fuerzas son asimismo una existencia de la conciencia de sí carente de espíritu, inmóvil y determinada.

La filosofía francesa es más viva, más dinámica, más ingeniosa; es, mejor dicho, lo ingenioso mismo. Es el concepto absoluto que se vuelve contra todo el reino de las representaciones existentes y los pensamientos fijos, que destruye todo lo fijo y se atribuye la conciencia de la libertad pura. Esta actividad idealista tiene como base la certeza de que lo que es, lo que vale en sí, es toda la esencia de la conciencia de sí, de que ni los conceptos (esencias aisladas que gobiernan la conciencia de sí real) del bien y del mal, ni los que se refieren al poder y la riqueza, ni las representaciones fijas de la fe en Dios y en sus relaciones con el universo, con su gobierno y, a su vez, con respecto a los deberes de la conciencia de sí hacia Dios, de que todo esto no es una verdad que sea en sí y que exista fuera de la conciencia de sí.

Todas estas formas, el en sí real del mundo real y el en sí del mundo suprasensible, se levantan por tanto, aquí, en este espíritu consciente de sí mismo. Éste no se atiene a las representaciones tal y como son, no les concede validez ni las acepta como verdaderas, no las venera como independientes y libres al margen de la conciencia de sí, sino que habla ingeniosamente de ellas; es decir, es la conciencia de sí, por su actividad, la que hace algo de ellas, algo que es además distinto de aquello por que directamente se tienen, y sólo es la actitud ingeniosa, precisamente esta formación y este movimiento a través de su conciencia de sí, lo que vale y suscita su interés. Es el carácter del concepto en su realidad; y sólo vale lo que constituye la esencia misma de esta conciencia de sí que todo lo ve y lo comprende.

Ahora bien, hay que ver ahora cómo es la esencia para esta conciencia de sí que se concibe absolutamente. Primeramente, este

concepto se fija como el movimiento puramente negativo del concepto; lo positivo, lo simple o la esencia cae fuera de este movimiento. No se le deja ninguna distinción, ningún contenido, pues todo contenido determinado se pierde en aquella negatividad. Esta esencia vacía es para nosotros, en general, el pensamiento puro, lo que los franceses llaman el *être suprême*, o se representa objetivamente como algo que es, como algo que aparece frente a la conciencia, como la materia. Por tanto, en cuanto materia, en cuanto objetividad vacía, la esencia absoluta se halla determinada por el concepto, que destruye todo contenido y toda determinación y tiene solamente como objeto suyo este algo general. Es el concepto que se presenta en una actitud puramente destructiva, que no se desarrolla de nuevo a base de esta materia o de este pensamiento puro, de esta pura sustancialidad.

Vemos, pues, manifestarse libremente aquí el llamado *materialismo* y *ateísmo*, como resultado necesario de la pura conciencia de sí comprensiva. De una parte, en este movimiento negativo naufraga toda determinación que se representa el espíritu como un más allá de la conciencia de sí, y principalmente todas las determinaciones contenidas en él, incluso aquellas que lo predican como espíritu y esencialmente todas las representaciones de la fe en él para las que vale como una conciencia de sí que existe fuera de la conciencia misma de sí, en una palabra, todo lo tradicional, todo lo impuesto por la autoridad. Sólo queda en pie la esencia presente y real, pues la conciencia de sí sólo reconoce el en sí como algo que existe para ella como conciencia de sí, en la que ella se sabe, por tanto, real: la materia, como aquello en que puede ensancharse y realizarse en la pluralidad, la naturaleza. En el presente, tengo la conciencia de mi realidad; y, consecuentemente, la conciencia de sí se encuentra a sí misma como materia, el alma como algo material, las representaciones como movimientos y cambios en el órgano interior del cerebro, que siguen a las impresiones externas de los sentidos.

Un modo del ser de la materia es, por tanto, el pensamiento. En este objeto se plasma, en rigor y en su conjunto, como lo último, la sustancia una spinozista, paralelamente a la cual discurre el materialismo francés como naturalismo; pero, mientras que en Spinoza tenemos y pre-encontramos esta categoría, aquí aparece como el resultado de la abstracción del entendimiento que parte del empirismo.

La otra forma de la Ilustración es, por el contrario, aquella en que la esencia absoluta se establece como un más allá de la conciencia de sí, como algo que no es conocido en absoluto por ella

misma, por su en sí. Este más allá ostenta el nombre vacuo de Dios. Pues de cualquier modo que se *determine* a Dios, desaparecerán todas las *determinaciones;* será igual a *x*, lo simplemente *desconocido*. Por eso esta concepción no se llama ya ateísmo, en primer lugar, porque emplea todavía aquel nombre vacuo y que nada dice, y en segundo lugar, porque expresa las necesarias relaciones de la conciencia de sí, los deberes, etc., no como necesarias en y para sí, sino como necesarias por la relación con otra cosa, es decir, con una incógnita, si bien es cierto que la única relación positiva que cabe establecer con una incógnita es la de levantarse como algo individual. Y no es la materia, ya que este algo simple y vacío se determina negativamente, como algo que no es para la conciencia de sí. Y con ello acaece lo mismo, pues la materia es lo general, el ser para sí representado como levantado. Pero la verdadera reflexión sobre aquella incógnita consiste, asimismo, en que justo para la conciencia de sí sea como la negación de ella misma, es decir, la materia, la realidad y el presente; es algo negativo para mí, y esto es su concepto. La diferencia que ello envuelve con respecto a lo que parece ser algo totalmente distinto y en que una de las partes no consentiría que se le echase en cara que lo que ella entiende por tal es precisamente esto, es la diferencia que descansa sobre esta abstracción última.

Ahora bien, como el concepto existe simplemente en su forma *negativa,* tenemos que la expansión positiva se queda sin concepto; presenta la forma de la naturaleza, de algo que es, lo mismo en lo moral que en lo físico. El conocimiento de la naturaleza sigue siendo el conocimiento científico ordinario, no especulativo y es, en su esencia, en cuanto trata de ser filosofía, simplemente una serie de frases generales que da vueltas a las palabras "fuerzas, relaciones, combinaciones múltiples", pero sin arribar a nada determinado. Y lo mismo acontece en cuanto a lo espiritual: en parte, la metafísica del espíritu presenta una estructura que hace de ella una organización especial por medio de la cual nacen las fuerzas que se llaman sensaciones, percepciones, etc.; una serie de palabras aburridas que no ayuda a comprender nada, que acepta los fenómenos y las percepciones y razona en torno a ellas y que convierte su en sí en otras tantas fuerzas determinadas, sin que nos acerquemos en lo más mínimo a lo que tienen dentro.

La determinación y el conocimiento del lado moral tiende, asimismo, a retrotraer al hombre a sus llamados impulsos naturales; el en sí presenta, aquí, la forma de un algo natural, ya se llame amor propio, egoísmo o inclinación benevolente. Hay que vivir conforme a la naturaleza, se predica; pero esta naturaleza no pasa de

ser una frase empleada en tópicos y descripciones de carácter general, como en el "estado de naturaleza" de Rousseau, por ejemplo.

Lo que se llama la metafísica de las representaciones no es sino el empirismo lockeano, que trata de buscar su origen en la conciencia, en cuanto conciencia individual, y que naciendo de la inconsciencia aparece en la escena del mundo para aprender como conciencia sensible. Este nacimiento externo lo confunden quienes así piensan con el devenir y el concepto de la cosa. Cuando se pregunta de un modo indeterminado: ¿cuál es el origen, el proceso de formación del agua? y se contesta: baja de las montañas o de la lluvia, se trata de una contestación orientada en el espíritu de esa filosofía.

En una palabra, sólo lo negativo es interesante; y de *esta* filosofía francesa positiva no cabe ni hablar. Pero aquel mismo aspecto negativo pertenece más bien, en rigor, al campo de la cultura, que aquí no nos interesa; y a él pertenece también la filosofía de la Ilustración.

Lo admirable de las obras filosóficas francesas importantes desde este punto de vista es esta energía y esta fuerza asombrosas del concepto frente a la existencia, frente a la fe, frente a todo el poder de la autoridad consagrada a lo largo de milenios. Es notable, de una parte, el carácter del sentimiento de la más profunda rebelión contra todos esos poderes vigentes que representan una esencia extraña para la conciencia de sí, la cual trata de ser sin aquello en que no se encuentra a sí misma; es una certeza de la verdad de la razón que se enfrenta con todo el mundo intelectual alejado de ella y que está segura de su destrucción. El ateísmo francés, el materialismo y el intelectualismo de los franceses ha destruído todos los prejuicios y triunfado sobre las premisas y valideces huérfanas de concepto de lo positivo en la religión y socializado en los hábitos, en las costumbres, en las opiniones, en las determinaciones jurídicas y morales y en las instituciones civiles; con las armas del sentido común y de una ingeniosa seriedad, no con declamaciones frívolas, el pensamiento se vuelve aquí contra el estado universal vigente en el orden legal, contra la organización del Estado, contra la administración de justicia, el régimen de gobierno y la autoridad política, y también contra el arte.

Pero, el otro aspecto, frente a este vacío, es el aspecto lleno. Lo *positivo* son, de otra parte, las llamadas verdades directamente evidentes del sano sentido común, cuyo contenido se reduce a esta verdad y a este postulado de encontrarse a sí mismo, sin pasar de esta forma. Pero, así, surge la aspiración de concebir lo absoluto como algo presente y, al mismo tiempo, como algo pensado y como

unidad absoluta; aspiración que, al negar el concepto de fin, tanto en el campo de lo natural y, por tanto, el concepto de la vida, como en lo espiritual, es decir, el concepto del espíritu y de la libertad, sólo conduce a la concepción abstracta de una naturaleza indeterminada de suyo, de la sensación, del mecanismo, del egoísmo y de la utilidad.

Tal es, en efecto, lo que en la dirección positiva de la filosofía francesa habremos de destacar. Es cierto que en sus constituciones políticas los franceses parten de abstracciones, pero como pensamientos generales que son lo negativo frente a la realidad: los ingleses, por el contrario, parten de una realidad concreta, del edificio informe de su constitución; lo mismo que sus escritores, que no se remontan tampoco al plano de los principios generales. Lo que Lutero sólo inició en la esfera del ánimo y del sentimiento —la libertad del espíritu, que inconsciente de su raíz simple no se capta a sí misma, pero que es ya lo general, ante lo que desaparece todo contenido de pensamientos llenos de sí mismos—, estas determinaciones y estos pensamientos generales han sido proclamados por los franceses, quienes se atienen a ellos: principios generales y, a saber, como la convicción del individuo en él mismo.

La libertad se convierte en estado universal, se enlaza con la historia universal y hace época en ella; es la libertad concreta del espíritu, una generalidad concreta, son principios acerca de lo concreto los que ahora pasan a ocupar el lugar de la metafísica abstracta de Descartes. En los alemanes nos encontramos con vacilaciones; encima, pretenden explicarlas y no consiguen con ello más que aportar un fenómeno y una particularidad verdaderamente miserables. Los franceses parten del pensamiento de la generalidad, la libertad alemana de conciencia parte de la conciencia,* la cual enseña: "Examinadlo todo y quedaos con lo bueno", pero unos y otros se encuentran o siguen el mismo derrotero: lo que ocurre es que los franceses, sin conciencia en cierto modo, parecen despacharlo todo y retener sistemáticamente un determinado pensamiento: el sistema fisiocrático; los alemanes, por su parte, tratan de tener la espalda cubierta, para examinar, partiendo de la conciencia, si les es lícito proceder así. Los franceses luchan contra el concepto especulativo con el espíritu, los alemanes con el entendimiento. Los franceses dan pruebas de una profunda necesidad filosófica omnicomprensiva y llena de vitalidad —en contraste con los ingleses y los escoceses, e incluso con los alemanes— una concepción general y concreta del todo, con una independencia total,

* Hegel habla aquí de *Gewissen* (conciencia moral), como se desprende del contexto mismo [T.].

tanto con respecto a toda autoridad como en lo que se refiere a toda metafísica abstracta. El método que para ello se sigue es éste: desarrollar las cosas partiendo del ánimo, de la representación; es una gran intuición que tiene siempre ante los ojos el todo y procura conservarlo y obtenerlo.

Este sano sentido común, esta sana razón, con su contenido, sacado del pecho humano, del sentimiento natural del hombre, se dirige ahora contra el aspecto religioso en una serie de momentos diferentes: de una parte y en primer lugar, como filosofía francesa, contra la religión católica, contra las trabas de la superstición y de la jerarquía; de otra parte, en una forma tenue, como *Ilustración alemana,* contra la religión protestante, en cuanto tiene un contenido recibido, en general, de la revelación, de la determinación eclesiástica. Una de las corrientes se dirige contra la forma de la autoridad en general, la otra contra el contenido. Esta forma del pensamiento puede acabar fácilmente con el contenido, en cuanto que no es lo que se entiende por razón, sino lo que debemos llamar entendimiento; al entendimiento le es fácil señalar contradicciones contra el fundamento último de lo que sólo puede ser concebido por medio de la especulación.

El entendimiento aplica, así, su pauta al contenido religioso y lo declara nulo; y del mismo modo procede contra una filosofía concreta. Lo que ahora queda en pie de la religión, en muchas teologías, de un modo muy general, es lo que se llama *teísmo,* la fe en general; es el mismo contenido con el que nos encontramos en el mahometismo. Pero en esta dirección del entendimiento razonante contra la religión se avanza también hasta el materialismo, el ateísmo y el naturalismo. Debemos tener cuidado con la determinación conceptual del ateísmo, pues es una cosa muy corriente el que se acuse de carencia de religión o incluso de ateísmo a todo individuo cuyas ideas acerca de Dios difieren de las que otros profesan. Pero, aquí, se da en realidad el caso de que esta filosofía se desarrolla hasta convertirse en ateísmo y determina como materia, como naturaleza, etc., lo que debe concebirse como lo último, lo activo, lo eficiente. Sin embargo, algunos franceses no deben incluirse aquí, entre ellos, por ejemplo, Rousseau; una de sus obras, la *Profesión de fe de un vicario,*[149] es toda ella una exposición del teísmo, tal como lo podemos encontrar en los teólogos alemanes. Y así, la metafísica francesa discurre paralela no sólo a Spinoza (v. *supra,* p. 385), sino también a la metafísica alemana de Wolff, Otros franceses, en cambio, avanzan expresamente hasta desembo-

[149] *Émile ou de l'éducation,* t. II (París, 1813), libro IV, "Profession de foi du vicaire savoyard", pp. 215 *ss.*

car en el naturalismo; entre ellos citaremos especialmente a *Mirabaud*, autor del *Système de la Nature.**

Tres aspectos podemos, pues, distinguir en lo que se ha llamado la filosofía francesa, representada por *Voltaire*, Montesquieu, Rousseau, *d'Alembert* y *Diderot*, y en lo que más tarde aparece en Alemania como Ilustración y que ha sido motejado también de ateísmo: primero, su aspecto negativo, que es el que más se le echa en cara; segundo, el aspecto positivo; tercero, el aspecto filosófico, metafísico.

1. La dirección negativa

También a este aspecto negativo hay que hacerle justicia, como a todo; lo que hay en él de sustancial es el ataque del instinto racional contra un estado de degeneración, más aún, de mentira general y completa, por ejemplo, contra lo positivo de una religión fosilizada. *Nosotros* llamamos religión a la fe firme, a la convicción de Dios; si ello es o no la fe en la doctrina cristiana, es algo de que hacemos más o menos abstracción. Pero *este* ataque contra lo religioso debemos concebirlo muy de otro modo; este aspecto positivo de la religión es el aspecto negativo de la razón.

El estado religioso, con su poder y su magnificencia, con la corrupción de las costumbres, con la codicia, la sed de honores, la crápula, para las que se pide, sin embargo, reverencia y acatamiento: toda esta contradicción que existía en la realidad debe tenerse bien presente si se quiere comprender el sentimiento de rebelión que se apoderó de estos escritores. No perdamos de vista el monstruoso formalismo y la muerte en que había degenerado la religión positiva, ni el relajamiento de los lazos de la sociedad humana, de las instituciones jurídicas y del Estado.

La filosofía francesa iba dirigida también, por eso, contra el Estado; atacó los prejuicios y la superstición y principalmente la corrupción de la sociedad burguesa, de las costumbres de las cortes y de los funcionarios del gobierno, captó lo malo, lo ridículo, lo vil y expuso toda la hipocresía y los poderes injustos a la risa, al desprecio, al odio del mundo, moviendo así al espíritu y al corazón a indiferencia con respecto a los ídolos del mundo y haciendo que el sentimiento y el ánimo se rebelasen contra ellos. Las viejas instituciones, para las que ya no había cabida en el sentimiento desarrollado de una libertad y una humanidad conscientes de sí mismas y que, por lo demás, descansaban sobre los sentimientos

* Esta obra se le atribuyó efectivamente, pero fué escrita por Hollbach; *infra*, p. 393 [E.].

mutuos y sobre la ceguera y la falta de autonomía de la conciencia, que habían dejado ya de corresponder al espíritu que las había instaurado y que ahora, con la nueva cultura científica desarrollada, se pretendía que también la razón respetara como algo sagrado y justo: todo este formalismo fué derribado por aquellos filósofos.

Sus ataques estaban escritos en parte con razonamientos, en parte con ingenio, en parte con el sano sentido común, y no iban dirigidos contra lo que nosotros llamamos religión; lejos de ello, esta religión quedaba al margen de tales ataques y se la recomendaba con la más bella elocuencia. Este aspecto sólo se comportaba, pues, demoledoramente contra lo que ya estaba destruído de suyo. Es muy fácil echarles en cara a los franceses sus ataques contra la religión y contra el Estado. Pero bueno será que nos hagamos una idea del horrible estado en que se hallaba la sociedad francesa, de la miseria y la infamia reinantes en Francia, para comprender el verdadero mérito de estos ataques. La hipocresía, la beatería, la tiranía, rabiosa por verse despojada de su botín, la pobreza de espíritu, pueden acusar a los filósofos franceses de atacar a la religión, al Estado y las costumbres. Pero, ¡qué religión era la que ellos atacaban! No era, ni mucho menos, la religión purificada por Lutero, sino la más vil de las supersticiones, el clericalismo, la necedad, las más depravadas intenciones y, sobre todo, aquellos derroches de riqueza y aquella orgía de bienes materiales, en contraste con la escandalosa miseria general. ¡Y qué Estado era aquél! El más ciego despotismo de los ministros y de sus cortesanos y sus ayudas de cámara; un ejército inmenso de pequeños tiranos y de haraganes para quienes el derecho divino consistía en poder saquear los ingresos del Estado y el sudor del pueblo. La desvergüenza, el desafuero llegaban a extremos increíbles; la infamia de las costumbres estaba a tono con la infamia de las instituciones. Es el imperio del desafuero de los individuos en el campo de la vida civil y de la vida política; es también el desafuero en lo tocante a la conciencia, al pensamiento.

Por lo que se refiere a la vida práctica del Estado, estos escritores no pensaban ni remotamente en una revolución; sólo deseaban y predicaban la necesidad de reformas, pero reformas fundamentalmente subjetivas: que el gobierno pusiera coto a los abusos y colocara al frente de los ministerios a hombres honrados. Esto era lo positivo de que ellos hablaban, lo que sostenían que debiera hacerse: preconizaban la necesidad de dar al príncipe una buena educación, de que los nobles fuesen ahorrativos, etc.

La revolución francesa fué impuesta por la intransigencia irreductible de los prejuicios y principalmente por la soberbia, por la

avaricia, por la carencia absoluta de inteligencia. Aquellos filósofos sólo podían tener una idea general de cómo debían ser las cosas, pero sin que estuviera en sus manos señalar el modo de conseguirlo. Era al gobierno a quien competía implantar las instituciones y las mejoras necesarias en una forma concreta; sin embargo, no supo hacerlo. Todo lo que los filósofos proclamaban y afirmaban frente a aquel estado de cruel desintegración era, en general, que los hombres no debían seguir siendo legos, ni en lo tocante a la religión ni en lo referente al derecho; que en la religión no debía imperar una jerarquía, un número cerrado y escogido de sacerdotes, ni tampoco en lo jurídico una casta aparte (ni un estamento jurídico) que monopolizase el conocimiento de lo justo y lo injusto y acaparase las normas de lo eterno, lo divino, lo verdadero y lo justo y amparándose en ello ordenase y mandase a los demás hombres, sino que la razón humana tenía derecho a dar su asentimiento y a pronunciar su juicio.

Tratar a los bárbaros como legos está dentro del orden, pues eso son, en efecto, los bárbaros; pero ninguna dureza mayor ni más intolerable que tratar como legos a hombres pensantes. Aquellos hombres defendieron heroicamente, con su gran genio, con calor, con fuego, con espíritu y con valentía, este gran *derecho humano* de la libertad subjetiva, de la opinión y la convicción: el propio yo, el espíritu del hombre es, para ellos, la fuente de lo que el hombre debe acatar y respetar. De aquí el fanatismo del pensamiento abstracto que en estos pensadores se manifiesta. Nosotros, los alemanes, mantenemos, en primer lugar, una actitud pasiva ante lo existente, lo soportamos; y, en segundo lugar, cuando lo existente se viene abajo o es derribado, nos comportamos también pasivamente: son otros los que lo derriban, nosotros nos cruzamos de brazos, dejamos que otros realicen la faena.

A esta corriente cultural se unió también, en Alemania, *Federico II*, raro ejemplo para su época. Por Alemania habíanse extendido las costumbres cortesanas de Francia, sus óperas, sus jardines, sus trajes, pero no la filosofía francesa; sin embargo, bajo la forma del espíritu, del ingenio, penetró mucho de aquella filosofía en este mundo de la alta sociedad, sirviendo para ahuyentar bastantes cosas malas y bárbaras. Federico II, sin haber sido educado en los tristes y melancólicos salmos, sin aprender de memoria todos los días un par de ellos, sin la metafísica y la lógica bárbaras de Wolff (pues en la Alemania de su tiempo no podía encontrar sino a Gellert), conocía los grandes, aunque formales y abstractos, principios de la religión y el Estado y procuraba gobernar a tono con ellos.

Pero en el seno de su pueblo no se sentía ninguna otra necesidad, y no puede exigirse que un rey fuese el reformador, el revolucionario de un pueblo en que nadie se levantaba a pedir ni siquiera el funcionamiento de las cortes o que el público tuviera libre acceso a los tribunales de justicia. Este rey introdujo lo que respondía a una necesidad sentida, la tolerancia religiosa, una legislación, la reforma de la administración de justicia, un régimen de ahorro en los gastos públicos; de aquel miserable derecho alemán, o lo que se conocía con ese nombre, no quedó en sus Estados ni el menor rastro. Federico II instauró el fin del Estado y echó por la borda, con ello, dentro del Estado mismo, todos los privilegios, los derechos particulares alemanes y el derecho simplemente positivo. Es una necedad que la beatería y el falso germanismo combatan ahora la memoria de este rey y traten de empequeñecer e incluso de explicar por motivos de vanidad y hasta de maldad esta gran figura, que ha dejado en la historia una obra tan extraordinaria. El germanismo debe ser, ante todo, algo racional.

2. El aspecto positivo

Es cierto que el contenido *afirmativo* de esta filosofía no puede satisfacer las exigencias de un examen concienzudo. Una determinación fundamental en lo que se enseñaba son, como en los filósofos escoceses y como entre nosotros mismos, premisas hechas a partir del sentimiento originario del derecho que todo hombre lleva dentro de sí: como, por ejemplo, la benevolencia y las inclinaciones sociales, que deben desarrollarse. La fuente positiva del saber en general y del derecho se desplaza a la razón humana y a la conciencia general del hombre; al sano sentido común, no a la forma del concepto. Es admirable, en realidad, ver proclamadas verdades bajo la forma de pensamientos generales, que es infinitamente importante que sean los prejuicios del hombre: que el hombre abrigue en su corazón el sentimiento del derecho, del amor al prójimo; que la religión, la fe, no le sea impuesta; que existan el talento, la virtud, la verdadera nobleza, etc.

Un punto de vista fundamental perceptible entre los alemanes era el de saber cuál es la determinación del hombre, queriendo referirse a la naturaleza del espíritu; y no cabe duda de que es necesario retornar a ella a través de lo espiritual. Pero, para encontrar esta naturaleza del espíritu, esta determinación, los pensadores a que nos referimos retrotraíanse a la percepción, a la observación, a la experiencia: existen, decían, tales y cuales impulsos. Y es cierto que estas determinaciones se dan en nosotros;

pero ello no quiere decir que las hayamos reconocido o las reconozcamos en su necesidad. Estos impulsos se consideran como simples impulsos naturales; son pues, algo indeterminado, que tiene su limitación solamente como un momento del todo. En lo tocante al conocimiento, se encuentran pensamientos muy abstractos —siempre, claro está, tan buenos y tan ingeniosos como los nuestros— que debieran, por su contenido, ser pensamientos concretos y también lo eran, pero concebidos de un modo tan superficial que no tardaron en demostrar su insuficiencia con respecto a lo que de ellos se trataba de deducir. Tal, por ejemplo, éstos: la naturaleza forma un todo y todo se halla determinado con arreglo a leyes, por un acoplamiento de diversos movimientos, por una cadena de causas y efectos, etc.; las distintas cualidades, materias, combinaciones de las cosas lo producen todo. Son simplemente frases y tópicos generales con los que se podrían llenar libros enteros.

a) *Système de la Nature (El materialismo*).* Una obra de esta clase es el *Système de la Nature,* el libro principal de un alemán, el barón de *Hollbach,* escrito en París, ciudad que era el centro de todos aquellos filósofos. Montesquieu, d'Alembert, Rousseau vivieron durante algún tiempo en el círculo de Hollbach; y, aunque todos ellos se rebelaban contra lo existente, por lo demás existían entre estos pensadores diferencias bastante acusadas. El *Système de la Nature* es un libro más bien aburrido, que no hace sino dar vueltas y más vueltas a las mismas representaciones generales; se ve que no está escrito por un francés, pues le falta la vivacidad y su exposición es gris y apagada.

El gran todo de la naturaleza (le grand tout de la nature) es lo último: "El universo sólo nos revela una infinita acumulación de *materia* y *movimiento* [como en Descartes], una cadena ininterrumpida de causas y efectos, de cuyas causas algunas afectan directamente a nuestros sentidos, mientras que otras nos son desconocidas, ya que los efectos que de ellas percibimos se hallan demasiado alejados de sus causas. Las diversas cualidades de aquellas materias, sus múltiples combinaciones y los efectos, que son resultado de todo ello, constituyen, para nosotros, las esencias *(essences).* De la diversidad de estas esencias surgen los diferentes órdenes, géneros y sistemas que las cosas asumen y cuya suma global forma ese gran todo a que damos el nombre de naturaleza." [150] Es algo así como lo que Aristóteles decía de Jenófanes (v.

* Este segundo título es el que aparece en el índice [E.]

150 Buhle, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie,* parte VIII, pp. 62 s.;

t. I, pp. 224 *s.*); también este pensador mira al vacío, es decir, al ser. Para Hollbach, todo es movimiento, la materia se mueve a sí misma: la cerveza fermenta y el ánimo se mueve en las pasiones.[151]

"La multiplicidad de los fenómenos de la naturaleza y su incesante nacer y desaparecer no tienen otro fundamento que la variedad de los movimientos y de su materia." Por medio de diversas combinaciones y modificaciones, por medio de distintos arreglos, nace una cosa distinta. "Las materias se inclinan, unas veces, a unirse y combinarse entre sí, y otras veces son incapaces de toda unión. Sobre esto hacen descansar los físicos la *atracción* y la *repulsión*, la simpatía y la antipatía, la afinidad y la relación; los moralistas fundan sobre esto el odio y el amor, la amistad y la hostilidad."

El espíritu, lo incorpóreo, contradice al movimiento, al cambio de las relaciones de un cuerpo en el espacio.[152]

b) *Robinet.* Otro libro fundamental y aun "más peligroso" es el titulado *De la Nature*, que tiene por autor a *Robinet.* Reina en él un espíritu completamente distinto y más meticuloso; con frecuencia se siente uno conmovido ante la profunda seriedad que en este hombre se manifiesta. El autor comienza así: "Hay un *Dios*, es decir, una causa de los fenómenos de ese todo a que damos el nombre de naturaleza. ¿Quién es Dios? No lo sabemos, y estamos destinados a ignorar por siempre en qué orden de cosas nos vemos encuadrados. No podemos llegar a conocer perfectamente a Dios, porque nos faltarán siempre los medios para ello. También nosotros podríamos grabar sobre las puertas de nuestros templos las palabras que se leían sobre el altar mandado levantar por el Areópago: '*Al Dios desconocido*'." Es lo mismo que se dice en nuestros días cuando se afirma que no debe haber transición de lo finito a lo infinito. "El *orden* que reina en el universo no es el tipo visible de aquella sabiduría, del mismo modo que nuestra pobreza de espíritu no es ni puede ser la imagen de su inteligencia."

Ahora bien, esta primera causa, Dios, es según Robinet una causa activa y eficiente, que ha creado la naturaleza, siendo, por tanto, el de la naturaleza, el único conocimiento posible para él.

Mirabaud, *Système de la nature* (Londres, 1770), t. I, cap. 1, p. 10; cap. 2, p. 28.

[151] Buhle, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, pp. 63 *s.*; *Système de la nature*, t. I, cap. 2, pp. 18, 16, 21 y 15.

[152] Buhle, *op. cit.*, pp. 64 *s.*, 70; *Système de la nature*, t. I, cap. 2, pp. 30 *s.*; cap. 3, pp. 39 *s.*; cap. 4, pp. 45 *s.*; cap. 7, pp. 90 *s.*

"Sólo existe *una causa.* La causa eterna, que, por así decirlo, había engranado *(engrené)* los acontecimientos unos con otros, para que se sucediesen infaliblemente con arreglo a su voluntad, afectaba en un principio la cadena infinita de las cosas. El universo se mueve y se perpetúa *(perpétue)* por medio de esta impresión permanente. De la unidad de la causa se sigue la unidad de las actividades, que ni siquiera parece admitir un más o un menos. Todo acaece por virtud de este acto único. Desde que se estudia la naturaleza no se ha encontrado aún ningún fenómeno aislado, ninguna verdad independiente, por la sencilla razón de que no los hay ni puede haberlos. El todo se mantiene por medio de la mutua adecuación de sus partes." [153] La actividad de la naturaleza es una, como Dios es también uno.

Ahora bien, lo que se concibe, más de cerca, como esta actividad es el que los *gérmenes* se despliegan en el todo: por doquier vemos seres orgánicos que se producen unos a otros; no hay nada aislado, todo aparece combinado, coherente y en armonía. Robinet recorre, a este propósito, las *plantas,* los *animales,* e incluso los *metales,* los *elementos,* el *aire,* el *fuego,* el *agua,* etc., procurando poner de manifiesto, en todos ellos, cómo es en lo vivo donde se contiene el germen de las cosas y cómo también los metales se hallan organizados de suyo.

"El ejemplo de los pólipos es palmario con respecto al carácter animado *(animalité)* de las más pequeñas partes orgánicas, pues el pólipo es un grupo de pólipos agrupados, cada uno de los cuales es un pólipo tan real como aquél. Queda demostrado que, por la misma razón y obedeciendo al mismo punto de vista, lo vivo está formado solamente por lo vivo, los animales por otros animales diminutos y cada animal determinado por animalillos de la misma especie, el perro por diminutos gérmenes de perro, el hombre por gérmenes de hombre", etc.

En prueba de ello, Robinet aduce, en una "recapitulación", que "los gérmenes animales pululan de animales en germen". Y, atribuyendo después toda verdadera procreación a la cooperación de ambos sexos, afirma que todo individuo es hermafrodita, bien interiormente, bien en la conformación de sus órganos externos. Y, refiriéndose a los *minerales,* dice: "¿No estamos obligados a considerar como cuerpos orgánicos todos aquellos en que nos encontramos esa estructura interna? Esta estructura presupone, en absoluto, una simiente, granos, gérmenes, de los que aquellos se desarrollan."

[153] Robinet, *De la nature* (3ª ed., Amsterdam, 1766), t. I, parte 1, caps. 3 y 4, pp. 16 *s.*

También el aire, nos dice, tiene necesariamente su germen, el cual se convierte en realidad al nutrirse con el agua, el fuego, etc. "El aire, como principio, no es otra cosa que el germen del aire; al saturarse en distintos grados de agua y de fuego, pasa poco a poco por diversos estados de desarrollo; es primeramente embrión, para convertirse más tarde en aire perfecto." [154]

Robinet llama germen a la forma simple de suyo, a la forma sustancial, al concepto. Y, aunque intenta poner esto demasiado de manifiesto en lo sensible, parte, sin embargo, de principios concretos de suyo, de la forma en sí.

Nos habla también del *mal* y del *bien* en el mundo. El resultado de sus reflexiones es que el bien y el mal se contrapesan y que este equilibrio forma la belleza del universo. Para refutar que lo excelente predomina en el mundo, nos dice que todo aquello a que reducimos lo bueno reside solamente en un disfrute, en algo agradable, en una satisfacción; pero es necesario que esto vaya precedido de una necesidad, de una escasez, de un dolor, ya que la satisfacción consiste en el levantamiento de esto.[155] Esto no es sólo un pensamiento empíricamente exacto, sino que envuelve la intuición profunda de que toda actividad humana existe solamente por la fuerza de la contradicción.

3. Idea de una unidad general concreta

El resultado de la filosofía francesa reside en que se esfuerza por mantener una unidad general, pero no abstracta, sino concreta. Ya Robinet establece una vivacidad orgánica general y un modo uniforme de nacimiento: da a este algo concreto el nombre de naturaleza, sobre la que coloca a Dios, pero como lo incognoscible; todos los predicados que de él se proclaman encerraban algo inadecuado. Hay que reconocer que nos encontramos con grandes representaciones de la unidad concreta, contrapuestas a las determinaciones metafísicas abstractas del entendimientto, por ejemplo la de la fecundidad de la naturaleza.

Pero, por otra parte, el momento fundamental con que nos encontramos en estos filósofos es el de que lo que debe ser válido tiene que tener presente y de que el hombre ha de entregarse a ello con todo su conocimiento, de tal modo que declare la guerra a toda la autoridad extraña del Estado y de la iglesia y en particular al pensamiento abstracto, que no tiene en nosotros sentido

[154] Robinet, *De la nature*, t. I, parte 2, cap. 2, pp. 156 *s.*; cap. 7, pp. 166, 168; caps. 9-11; cap. 15, pp. 202 *s.*; cap. 19, p. 217.

[155] *Ibid.*, t. I, parte 1, cap. 28, p. 138; cap. 13, p. 70.

presente alguno. Las dos determinaciones de toda filosofía son: la concreción de la idea y la presencia del espíritu en ella; *mi* contenido debe ser, a la par, un contenido concreto y presente.

Este algo concreto recibió el nombre de *razón*, por la que los más nobles de estos hombres combatieron con el mayor entusiasmo y el mayor calor. Se elevó a escudo de los pueblos el pensamiento, la libertad de la convicción, de la conciencia [moral] dentro de mí. Dijeron al hombre: "Bajo este signo, vencerás", teniendo presente solamente lo que había sido hecho bajo el signo de la cruz, en el plano de la fe, del derecho, de la religión, y viendo cómo el signo de la cruz había sido rebajado, degradado. En efecto, bajo el signo de la cruz había triunfado la mentira, el engaño, las instituciones habían ido acartonándose bajo este sello, hasta llegar a convertirse este signo en la cifra y raíz de todo mal. Fué de este modo como, bajo otra forma, se llevó a cabo la Reforma de Lutero. Este algo concreto revestía diversas formas: en lo práctico, impulsos sociales; en lo teórico, las leyes naturales. Existe el impulso absoluto de encontrar dentro de sí, es decir, en el espíritu humano, un compás inmanente. Para el espíritu humano, es apremiante y necesario descubrir este punto fijo en que poder apoyarse, si es que ha de existir dentro de sí, si es que ha de ser libre, por lo menos, dentro de su mundo. Pero esta aspiración a una vida realmente presente revestía formas que eran, a su vez, en cuanto caminos desviados, formas unilaterales. En esta tendencia de unidad, pero de unidad concreta, residen también las más precisas diversidades del contenido.

Por eso, en el lado *teórico* de su filosofía, los franceses avanzan hacia el materialismo o el naturalismo, ya que la necesidad del entendimiento, como del pensamiento abstracto que obliga a sacar de un principio afirmado las consecuencias más desatentadas, los empuja a establecer un principio como lo último, pero un principio que, al mismo tiempo, tenga presente y se halle muy cerca de la experiencia. Por eso, acaban tomando la sensación y la materia como lo único verdadero, como aquello a que se reduce, en última instancia, todo pensamiento y todo lo ético, viendo en esto una simple modificación de las sensaciones. Por eso, las unidades puestas de manifiesto por los franceses tenían que acabar siendo unilaterales.

a) *Contraposición entre la sensación y el pensamiento.* De esta unilateralidad forma parte la contraposición entre *sentir* y *pensar* o, si se quiere, la identidad de ambos, de tal modo que lo segundo no se conciba sino como un resultado de lo primero, aunque sin

llegar a unificar especulativamente en Dios esta contraposición, como hacían Spinoza y Malebranche. Esta reducción de todo pensamiento a sensación, como en ciertos respectos veíamos que ocurría en Locke, se convierte ahora en una teoría muy extendida. Robinet *(De la nature,* t. I, P. IV, c. 3, pp. 257-259) llega también a esta contraposición y se atiene a la tesis de que el espíritu y el cuerpo son indivisos y de que el modo de la unidad es inexplicable. El *Système de la Nature* (t. I, c. X, p. 177) se caracteriza por una reducción especialmente burda del pensamiento a la sensación. Su pensamiento fundamental es éste: "Los pensamientos abstractos son solamente modos como nuestro órgano interior considera sus propias modificaciones. Las palabras bondad, belleza, orden, inteligencia, virtud, etc., no tienen para nosotros ningún sentido si no es referidas y aplicadas a objetos con respecto a los cuales nos hayan demostrado nuestros sentidos que son susceptibles de esta propiedad, o a modos del ser y del obrar conocidos de nosotros." De este modo, también la psicología va tornándose en materialismo, como ocurre, por ejemplo, con La Mettrie, en su obra titulada *L'homme machine:* según él, todo pensamiento, toda representación sólo tiene sentido siempre y cuando que se lo conciba de un modo material: sólo la materia existe.

b) *Montesquieu.* A esto opusieron luego grandes cabezas el sentimiento que el hombre alberga en su pecho el instinto de conservación, las benevolentes inclinaciones hacia otros, el instinto de sociabilidad, que Pufendorf toma como base de su sistema jurídico (v. *supra,* pp. 336 *s.*). Y, partiendo de aquí, dicen cosas muy exactas. Así, Montesquieu, en su hermoso libro *L'esprit des lois,* del que Voltaire dijo que era un *esprit sur les lois,* contempla a los pueblos desde el grandioso punto de vista que consiste en considerar como una totalidad su constitución política, su religión, en una palabra, todo lo que se encuentra dentro de un Estado.

c) *Helvecio.* En Helvecio, esta reducción cobra la forma de que, buscando en el hombre ético una unidad, llama a esta unidad el *amor propio* y se esfuerza en poner de manifiesto, por medio de ingeniosos análisis, que todo lo que nosotros llamamos *virtud* y, en especial, toda la actividad del hombre, todas las leyes y el derecho, tienen como base de su construcción pura y exclusivamente el amor propio, el *egoísmo,* reduciéndose a eso.[156]

[156] Helvetius, *De l'esprit (Oeuvres complètes,* t. II, ed. bipontina, 1784), t. I, Discurso II, cap. 1, pp. 62-64; cap. 2, pp. 65, 68 *s.*; cap. 4, p. 90; cap. 5, p. 91; cap. 8, p. 114; cap. 24, pp. 256 *s.*

Pero este principio es unilateral, aunque no pueda negarse que el egoísmo constituye un momento esencial. Lo que yo quiero, lo más noble, lo más sagrado, es *mi* fin; es necesario que *yo* haga hincapié en ello, que *yo* lo apruebe, que *yo* lo dé por bueno. Toda abnegación lleva siempre aparejada una satisfacción propia; el momento del yo, de la libertad subjetiva, es inseparable de ello. Si esto se toma de un modo unilateral, se puede llegar fácilmente a consecuencias que echen por tierra todo lo sagrado. Pero otro tanto acontece con una ética noble, es decir, con la única clase de ética que puede existir.

d) *Rousseau*. Por lo que al aspecto práctico se refiere, hay que señalar aún algo particular, y es que cuando se erige en principio el sentimiento del derecho, el espíritu práctico concreto, la humanidad y la dicha en general, este principio, concebido de un modo general, presenta la forma propia del pensamiento; pero en este contenido concreto, sacado de nuestro impulso o de nuestra intuición interior, incluso en un contenido religioso, por ejemplo, no es el pensamiento mismo el contenido. Ahora bien, es evidente que se establece como principio y contenido el pensamiento puro, aunque este contenido carezca, en realidad, de la verdadera conciencia de su forma peculiar; no se llegaba a comprender, en efecto, que este principio era el pensamiento. Lo vemos aparecer en el campo de la *voluntad*, de lo práctico, de lo jurídico, y concebido, además, de tal modo, que se establece como base y se presenta a la conciencia lo que hay de más íntimo en el hombre, o sea la unidad de él consigo mismo, con lo que el hombre adquiere una fuerza infinita dentro de sí.

Es esto, en efecto, lo que Rousseau decía, de una parte, acerca del *Estado*. Se planteaba el problema de su legitimidad absoluta y preguntaba: ¿cuál es el fundamento del Estado? Y concibe, de una parte, el derecho de la dominación y la obligatoriedad, la relación de ordenación, la de gobernar y ser gobernado, diciendo que descansa históricamente sobre la violencia, sobre la coacción, sobre la conquista, la propiedad privada, etc.[157]

Pero Rousseau erige en principio de esta legitimidad la *voluntad libre*, y contesta, sin fijarse para nada en el derecho positivo de los Estados, a la pregunta más arriba formulada, diciendo (c. IV, p. 12) que el hombre se halla dotado de una voluntad libre en cuanto que "la libertad es lo cualitativo del hombre. Renunciar a su voluntad equivaldría a renunciar a su condición humana.

[157] Rousseau, *Du contrat social* (Lyón, 1790), libro I, cap. III, pp. 8 *s.*; cap. IV, pp. 10 *s.*, 13-16.

Cuando el hombre renuncia a ser libre renuncia, por tanto, a los derechos del hombre, e incluso a sus deberes."

El esclavo no tiene derechos ni deberes. De aquí que Rousseau diga (c. VI, p. 21): "*El problema fundamental* consiste en encontrar una forma de vinculación que ampare y defienda, al mismo tiempo que todo el poder común, la persona y la propiedad de todos y cada uno de los miembros de la comunidad y en la que cada cual, al incorporarse a ella, *no obedezca a nadie sino a sí mismo, permaneciendo, por tanto, tan libre como antes.* La solución de este problema la ofrece el *contrato social*"; el "contrato social" es según Rousseau esa vinculación en la que cada cual entra voluntariamente.

Estos principios, aunque aparezcan formulados de un modo tan abstracto, deben considerarse acertados; sin embargo, el equívoco comienza poco después. El hombre es libre, y tal es sin duda la naturaleza sustancial del hombre, naturaleza que no sólo no es abandonada o sacrificada dentro del Estado, sino que, por el contrario, se constituye precisamente dentro de él. La libertad de la naturaleza, el don de la libertad no es la libertad real, pues es el Estado y sólo él quien realiza la libertad.

Pero la tergiversación acerca de la *voluntad general* comienza desde el momento en que el concepto de la libertad no debe ser interpretado en el sentido de la arbitrariedad fortuita de cada cual, sino en el sentido de la voluntad racional, de la voluntad en y para sí. La voluntad general no debe considerarse como integrada por un conjunto de voluntades expresamente individuales, de tal modo que éstas conserven su carácter absoluto; de otro modo, resultaría exacta la afirmación de que "allí donde la minoría tiene que obedecer a la mayoría, no existe libertad". La voluntad general debe ser, por el contrario, la voluntad racional, aunque no se tenga la conciencia de ello; el Estado no es tampoco, por tanto, una de esas asociaciones concertadas por la arbitrariedad de los individuos.

Pero no nos interesa aquí la torcida interpretación de aquellos principios. Lo que a nosotros nos interesa es que, por medio de ella, se le revela a la conciencia del hombre, como contenido, el que el hombre tiene en su espíritu la libertad como lo pura y sencillamente absoluto, el que la voluntad libre es el concepto mismo del hombre. La libertad es precisamente el pensamiento mismo; quien rechaza el pensamiento y habla de libertad, no sabe lo que dice. La unidad del pensamiento consigo mismo es la libertad, la libre voluntad. El pensamiento, solamente en cuanto dotado de voluntad, es el impulso que consiste en levantar la propia subje-

tividad, la relación con la existencia, la realización de sí mismo, en cuanto que yo, como existente, trato de equipararme a mí mismo como pensante. El principio de la libertad se manifiesta en Rousseau e infunde esta fuerza infinita al hombre, que se concibe a sí mismo como infinito. Es el punto de transición a la filosofía kantiana, la cual toma como base, desde el punto de vista teórico, este principio; el conocimiento ha llegado a su libertad y al contenido concreto que se encerraba en su conciencia.

D) LA ILUSTRACIÓN ALEMANA

Los alemanes, por este tiempo, seguían dando vueltas y más vueltas tranquilamente a su filosofía leibniz-wolffiana y a sus definiciones, pruebas y axiomas; pero poco a poco fué soplando sobre ellos el espíritu del extranjero, que les impulsó a entrar en todos los fenómenos nacidos de allí y a cultivar el empirismo lockeano. De otra parte, dejaron también a un lado las investigaciones metafísicas, para preocuparse por las verdades asequibles al sano sentido común y lanzarse a la *ilustración* y a la consideración de la *utilidad* de todas las cosas, siguiendo una orientación que venía trazada por los franceses. La utilidad, considerada como la esencia de las cosas que son, consiste en que sean determinadas como cosas que son, no en sí, sino para otra cosa, lo que constituye un momento necesario, pero no el único.

La *Ilustración alemana* luchaba contra el principio de la utilidad de las ideas. Las investigaciones filosóficas en torno a esto habían descendido hasta un adocenamiento de popularidad que no podía caer más bajo; daban pruebas de una rígida pedantería y de una seriedad cerebral carente de todo ingenio. Los alemanes son como abejas, dispuestos siempre a hacer justicia a todas las naciones: ropavejeros a quienes todo les parece bueno y que trafican con todo y a todo le sacan provecho. Todo aquello, tomado de naciones extranjeras, había perdido la ingeniosa vivacidad, la originalidad y la energía que llevaba a los franceses a olvidar el contenido por dar demasiada importancia a la forma. Los alemanes, quienes, procediendo honradamente, entraron a fondo y de un modo minucioso en el problema, esforzándose por sustituir el ingenio y la vivacidad por fundamentos racionales, puesto que la vivacidad y el ingenio nada prueban, en rigor, acabaron teniendo entre sus manos, por este camino, un contenido tan vacuo, que difícilmente podría imaginarse nada más fastidioso que este meticuloso tratamiento del problema, como el que encontramos, por ejemplo, en *Eberhard*, *Tetens*, etc.

Otros, como *Nicolai*, *Sulzer* y algunos más, entreteníanse también en filosofar principalmente en torno al *gusto* y a las *bellas artes*, por entender que también los alemanes debían poseer una literatura bella y un arte propios. Pero, con ello, sólo conseguían caer en la más extrema indigencia de lo estético —Lessing[158] ha llamado a esto una charlatanería superficial—, del mismo modo que, en conjunto, los poemas de Gellert, de Weisse y de Lessing se hunden, no mucho menos, en la última indigencia de la poesía.

Además, antes de llegar a la filosofía kantiana, el principio general era, en rigor, el del *hedonismo*, que ya tuvimos ocasión de estudiar al tratar de los filósofos cirenaicos (t. II, pp. 118 *ss.*). Los puntos de vista de las *sensaciones agradables o desagradables* eran considerados por los filósofos de aquel tiempo como un criterio esencial e inapelable. Pondremos un ejemplo de este modo de filosofar, tomado de Nicolai, quien aduce, a este propósito, un diálogo que tuvo con Mendelssohn: el tema del diálogo es el goce sugerido por los asuntos trágicos y despertado, al parecer, incluso a través de las sensaciones desagradables plasmadas en una tragedia. He aquí los párrafos que interesan a nuestro objeto:

"*El señor Moses:* La capacidad del hombre que le lleva a buscar lo perfecto y a huir de las imperfecciones, es una realidad. De aquí que el ejercicio de esta capacidad lleve consigo un placer, el cual, sin embargo, es en la naturaleza comparativamente más pequeño que la sensación desagradable y penosa que sugiere la consideración del objeto.

"*Yo:* Incluso en aquellos casos en que la violencia de las pasiones provoca sensaciones desagradables, la *emoción* (¿y qué es la emoción sino la capacidad de amar lo perfecto, etc.?) que ello produce nos causa, además, sentimientos agradables. Es la fuerza de la emoción, que buscamos y amamos, aun sin tener en cuenta las sensaciones desagradables y dolorosas, que pugnan con lo agradable de la sensación y que, a la corta, acaban triunfando.

"*El señor Moses:* Por el contrario, en la imitación, como aquí el objeto imperfecto está ausente, el placer tiene necesariamente que prevalecer, oscureciendo el grado menor de lo desagradable.

"*Yo:* Por tanto, una pasión que no acarree esas consecuencias tiene que ser, por fuerza, totalmente agradable. Este carácter tienen las imitaciones de las pasiones que la tragedia evoca." [159]

[158] *Sämmtliche Schriften* ["Escritos completos"], t. XXXIX (Berlín y Stettin, 1828), pp. 111 *s.*

[159] Lessing, *Sämmtliche Schriften*, t. XXIX, pp. 122 *s.*

Tal es la charla insustancial y de bajos vuelos en que estas gentes se entretienen. Por otra parte, *la eternidad de las penas del infierno, la bienaventuranza de los paganos* y *la contraposición entre la rectitud de conducta y la propiedad* eran también temas filosóficos que daban mucho que hacer a los alemanes, mientras que los franceses se preocupaban menos por ellos. Se hacían valer las determinaciones finitas frente a lo infinito: así se alegaba en contra de la Trinidad el argumento de que uno no puede nunca ser tres; en contra del pecado original, el que cada cual tiene que cargar por sí mismo con sus culpas y responder de sus actos, como autor que es de ellos; contra la redención, el que nadie puede descargarse en otro de sus culpas y del castigo correspondiente; contra la remisión de los pecados, el que no es posible que lo sucedido se haga desaparecer; y, en general, se ponía de manifiesto la incompatibilidad de la naturaleza humana con la divina. De una parte, nos encontramos con el sano sentido común, con la experiencia, con los hechos de la conciencia; de otra parte, vemos tomar vuelos aquí a aquella metafísica wolffiana del entendimiento seco y muerto: así, nos encontramos a un Mendelssohn orientándose por el sano sentido común y tomándolo como norma.

Una circunstancia que puso en movimiento esta autoridad que había llegado a una tranquilidad y una seguridad completas y de la que parecía que no podía ni siquiera soñarse otra cosa, fué la polémica casual entre Mendelssohn y Jacobi acerca de si Lessing había sido un spinozista y en torno a la teoría del propio Spinoza. Con este motivo, se vió hasta que punto se había olvidado a Spinoza, considerando el spinozismo como una monstruosidad. Pero al paso que, por este camino e inesperadamente, Jacobi llamaba la atención, de nuevo, hacia un contenido totalmente distinto de la filosofía, oponíale en realidad el conocimiento mediador, concebido por él como simple entendimiento, la fe, es decir, la simple certeza inmediata de las cosas externas y finitas y de lo divino; fe en lo divino a la que este pensador daba el nombre de razón; hasta que Kant imprimió un nuevo impulso vital, en Alemania, a la filosofía, puesta ya en marcha en el resto de Europa.

Por lo que se refiere a este *período de transición* que conduce a la novísima filosofía alemana, no debemos olvidar que tuvo por punto de partida a Hume y Rousseau. Descartes opone la extensión al pensamiento, como la unidad pura y simple consigo mismo. Se le acusa de dualismo; pero, al igual que Spinoza y Leibniz, este pensador levanta la sustantividad de ambos lados, proclamando como su unidad, como lo supremo, a Dios. Sin embargo, Dios, considerado en cuanto tal unidad, sólo es primordialmente un ter-

cer término, el cual se determina ulteriormente en el sentido de que no le corresponde determinación alguna. La inteligencia de lo finito en Wolff, y en general la metafísica escolástica y la ciencia intelectiva de este filósofo, este ir a lo observado de la naturaleza, después de fortalecerse en el conocimiento de sus leyes, en su saber finito, se vuelve contra lo infinito y contra las determinaciones concretas de la religión, permaneciendo fiel a las abstracciones en su *theologia naturalis*, ya que su dominio propio no es otra cosa que lo determinado.

Pero, a partir de aquí, nos encontramos con un enfoque totalmente distinto. Lo infinito se desplaza al campo de la abstracción o de lo incomprensible. Es, en verdad, un escape incomprensible. Hoy en día, se lo tiene por lo más piadoso y más legítimo. Pero, en cuanto que vemos determinado el tercer término, la unidad de las diferencias, como algo no pensable, no cognoscible, tenemos que esta unidad carece de pensamiento, toda vez que está por encima de todo pensamiento, y Dios no es el pensamiento mismo. A pesar de ello, esta unidad se determina como lo absolutamente concreto, a saber: como la unidad del pensar y del ser.

Ahora, hemos llegado a un punto en que esta unidad reside sencillamente dentro del pensamiento, pertenece a la conciencia; de tal modo que la objetividad del pensamiento, la razón, se presenta como lo uno y el todo. Esto es lo que ven, siquiera sea vagamente, los franceses. El ser supremo, este algo indeterminado e indeterminable, puede flotar también sobre la naturaleza, o dicho de otro modo la naturaleza, la materia, puede ser la unidad suprema; existe siempre algo concreto, que pertenece, al mismo tiempo, al campo del pensar. Al establecerse la libertad del hombre como lo pura y simplemente último, se estatuye como principio el pensamiento mismo. El principio de la libertad no reside solamente en el pensamiento, sino que es la raíz de él; este principio de la libertad es también algo concreto de suyo, por lo menos concreto en sí de acuerdo con el principio.

Tal es el gran progreso que ahora se advierte en la cultura en general y en la cultura filosófica en particular. Al establecerse así enteramente dentro de los dominios de la conciencia lo que es cognoscible y al concebirse la libertad del espíritu como algo absoluto, se llega, al mismo tiempo, a la conclusión de que el saber ha entrado íntegramente en el campo de lo finito. El punto de vista de lo finito se considera ahora, al mismo tiempo, como algo último y Dios como un más allá fuera del pensamiento; los deberes, los derechos, el conocimiento de la naturaleza, son cosas finitas.

El hombre se crea así un reino de la verdad fuera del cual se

proclama a Dios; este reino es el reino de la verdad finita. La forma de la finitud puede ser llamada, aquí, la forma subjetiva; la libertad, la egotidad [*Ichheit*] del espíritu, reconocido como lo absoluto, es esencialmente subjetiva— en realidad, la subjetividad del pensamiento. Cuanto más se encierra dentro de sí la razón humana más se aparta de Dios, más se amplía el campo de lo finito. La razón es lo uno y el todo y es, a la par, la totalidad de lo finito; este comportamiento de la razón es un saber finito y el saber de lo finito. El problema, una vez estatuído este algo concreto (y no las abstracciones metafísicas), consiste en saber cómo se desarrolla dentro de sí; consiste además en saber cómo recobra la objetividad o levanta su subjetividad; es decir, cómo puede recobrarse a Dios por medio del pensamiento, cómo es posible llegar de nuevo a lo que al comienzo de este período se consideraba y reconocía como lo único verdadero.

Esto es lo que habremos de considerar en el período final en el que entramos, al tratar de Kant, de Fichte y de Schelling.

SECCIÓN TERCERA

LA NOVÍSIMA FILOSOFÍA ALEMANA

En la filosofía de Kant, de Fichte y de Schelling se plasma y manifiesta la revolución operada en la forma del pensamiento, a la que llega el espíritu en este último período del pensamiento en Alemania. El resultado de estas filosofías recoge y encierra la trayectoria tomada por el pensamiento.

En esta gran época de la historia universal, cuya esencia más íntima reside en la filosofía de la historia, sólo toman parte dos pueblos, el alemán y el francés, a pesar de la contraposición que entre ellos existe o, mejor dicho, precisamente por razón de ella. Las demás naciones no participan interiormente de este movimiento; participan, sí, en lo político, tanto sus gobiernos como los pueblos mismos.

En Alemania este principio irrumpe como pensamiento, como espíritu, como concepto; en Francia, en la realidad. Por el contrario, en Alemania, lo que de la realidad se manifiesta aparece como una presión violenta de circunstancias de orden externo y una reacción contra ella.

La misión de la *novísima filosofía alemana* consiste en tomar ahora como objeto y en comprender la unidad del pensamiento y el ser, que es la idea central de toda filosofía; es decir, en captar lo más recóndito de la necesidad, el concepto (v. *supra*, p. 367). La filosofía *kantiana* pone de manifiesto, ante todo, el aspecto formal de este problema; pero da sólo como resultado el carácter absoluto abstracto de la razón en la conciencia de sí y tiene como conclusión, de una parte, una superficialidad que se mantiene dentro de lo crítico y lo negativo, ateniéndose en cuanto a lo positivo a los hechos de la conciencia y de la intuición, renunciando al pensamiento para retornar al sentimiento; pero, por otra parte, de esta filosofía brota después la filosofía de *Fichte*, en la que la esencia de la conciencia de sí se capta especulativamente como egotidad concreta, aunque sin trascender esta forma subjetiva de lo absoluto, de la que parte la filosofía de *Schelling*, rechazándola después, para proclamar la idea de lo absoluto, lo verdadero en y para sí.

A) JACOBI

En relación con Kant y antes de entrar en el examen de la filosofía kantiana, debemos hablar de *Jacobi*, cuya filosofía surge simultáneamente con la kantiana; en ambos pensadores se mani-

fiesta la tendencia decidida a remontarse sobre el período anterior. También el resultado, considerado en su conjunto, es el mismo en ambos autores; lo que varía es, de una parte, el punto de partida y, de otra parte, el camino seguido. El incentivo externo lo recibe Jacobi más bien de la filosofía francesa, con la que se hallaba muy familiarizado, y de la metafísica alemana; en cambio, Kant se deja influir más bien, en sus inicios, por el pensamiento inglés y concretamente por el escepticismo de Hume. Jacobi, en su actitud negativa, con la que nos encontramos también en Kant, tiene ante sí y considera más bien el aspecto *objetivo* del modo de conocer, ya que declara al conocimiento, en cuanto a su *contenido*, como incapaz de llegar a conocer lo absoluto: la verdad, según él, debe ser, necesariamente, concreta, presente, pero no finita. Kant no considera el contenido, sino que reconoce el conocer mismo como algo subjetivo, declarándolo por esta razón como incapaz de llegar a conocer el ser en y para sí. Por tanto, en Kant, el conocer es solamente conocimiento de fenómenos, no porque las categorías sean solamente limitadas y finitas, sino porque son subjetivas. En Jacobi, por el contrario, lo fundamental reside en que las categorías no son solamente subjetivas, sino que son condicionadas de suyo. En esto reside la diferencia esencial de ambas concepciones, aun cuando coincidan en cuanto al resultado.

Friedrich Heinrich Jacobi nació en Düsseldorf, en 1743, y estuvo durante algún tiempo al servicio de la corte de Baviera. Se formó en Ginebra y en París: en la primera de estas ciudades, conoció y trató a *Bonnet* y en la segunda a *Diderot*. Jacobi era hombre de nobilísimo carácter y profunda cultura, y permaneció largos años en contacto con los negocios públicos. En Düsseldorf, ocupó un cargo relacionado con la administración de los asuntos financieros del Estado. Al estallar la revolución francesa, cesaron sus actividades en la administración pública. Pasó a Munich como funcionario de Baviera y ocupó allí, en 1804, el puesto de presidente de la Academia de Ciencias, puesto al que renunció ocho años después, en 1812, en plena época napoleónica, en la que los protestantes eran perseguidos como demagogos. Residió hasta el final de sus días en la ciudad de Munich, donde murió el 10 de marzo de 1819.[1]

En 1785, Jacobi dió a la luz una serie de cartas sobre Spinoza, escritas en 1783, obedeciendo al motivo externo de su polémica con Mendelssohn, de la que ya hemos hablado (*supra*, p. 403). En sus *escritos*, por lo demás, Jacobi no procedió nunca de un

[1] *Tennemann's Grundriss...*, § 406, p. 531; Rixner, *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, t. III, § 145, p. 317; Jacobi, *Werke*, t. IV, secc. 1, p. III.

modo sistemático, sino que filosofó siempre epistolarmente. Sabemos que cuando Mendelssohn se propuso escribir una biografía de Lessing, Jacobi le mandó decir si sabía que "Lessing había sido spinozista" (Jacobi, *Werke*, t. IV, secc. 1, pp. 39 *s*.). Mendelssohn protestó contra aquella manifestación, y esta circunstancia dió origen a la correspondencia polémica entre ambos. En el transcurso de esta polémica, se demostró que quienes se tenían por hombres especializados en filosofía y hacían un monopolio de la amistad de Lessing, como Nicolai, Mendelssohn, etc., no sabían nada de la filosofía de Spinoza; no sólo dieron pruebas de una gran superficialidad en sus concepciones filosóficas, sino incluso de ignorancia: Mendelssohn, por ejemplo, demostró ignorar hasta los aspectos históricos externos del spinozismo y, con mayor razón aún, el contenido de esta filosofía (Jacobi, *Werke*, t. IV, secc. 1, p. 91). El hecho de que Jacobi presentase a Lessing como spinozista y destacase a los filósofos franceses fué, para aquellos señores, como un rayo que brotase de pronto en cielo sereno. Aquellos hombres tan complacientes, tan seguros de sí mismos, tan superficiales, mostráronse asombradísimos de que alguien pretendiese saber algo que ellos ignoraban y que se hablase además de aquel "perro muerto" de Spinoza (cfr. *loc. cit.*, p. 68). Con este motivo, Jacobi entró en una serie de explicaciones, que le sirvieron para desarrollar con mayor precisión sus concepciones filosóficas.

Mendelssohn se enfrentaba de tal modo con Jacobi, que hacía hincapié en el conocer, cifrando la verdadera esencia en el pensar y en el comprender. Afirmaba cosas como ésta: "Lo que uno no pueda pensar como verdadero no puede inquietarle como duda. Un problema que no comprendamos no puede ser tampoco resuelto por nosotros; no es, para nosotros, en realidad, un problema." [2]

En tales cosas se ocupaba. Y así, vemos que su prueba de la existencia de Dios encierra precisamente esta necesidad del pensamiento: de cómo la realidad debe ser pensada pura y simplemente y supone un ser pensante o es la posibilidad de lo real en quien piensa.

"Lo que no se representa como posible ningún ser pensante no puede ser tampoco posible de hecho, y lo que no es pensado por un ser pensante como real, no puede ser real de hecho. Si suprimimos en algo el concepto de un ser pensante, el que algo pueda ser posible o real, habremos suprimido este algo mismo."

Por tanto, el concepto de la cosa es para él la esencia. "Nin-

[2] Jacobi, *Briefe über die Lehre des Spinoza* ["Cartas sobre la doctrina de Spinoza"] (2ª ed., 1789), pp. 85 *s*. (*Werke*, t. IV, secc. 1, p. 110).

gún ser finito puede pensar como real y del modo más perfecto la realidad de una cosa y, menos aún, puede penetrar en la posibilidad y la realidad de todas las cosas existentes. Tiene que haber, pues, un ser pensante o un entendimiento que piense, del modo más perfecto, como posible el conjunto de todas las posibilidades y como real el conjunto de todas las realidades; dicho de otro modo, tiene que existir un entendimiento infinito, y este entendimiento infinito es Dios."[3] Vemos aquí, de una parte, una unidad de pensamiento y de ser y, de otra parte, la unidad absoluta como entendimiento infinito: aquélla es la conciencia de sí, concebida solamente como finita. La realidad, el ser, tiene su posibilidad en el pensamiento, o su posibilidad es el pensamiento; no es el trascender de la posibilidad a la realidad, sino que la posibilidad aquí permanece cabe sí en la realidad.

Jacobi se enfrenta así a este postulado del pensamiento, y su *pensamiento filosófico central*, visto en *uno* de sus aspectos, es el de que todo camino de demostración conduce al fatalismo, al ateísmo y al spinozismo,[4] representándose, por tanto, a Dios como un algo derivado, que reposa sobre otro fundamento, pues el comprender una cosa significa poner de manifiesto su dependencia con respecto a otra. Jacobi afirma, por tanto, que el *saber indirecto* en general consiste en poner de manifiesto una causa de algo que tiene, a su vez, un efecto finito, etc., de tal modo que un tal *conocer* sólo puede guardar relación, en absoluto, con lo finito.

Ahondando más en la cosa, Jacobi dice acerca de esto, en primer lugar: "La razón —más tarde, cuando ya distinguía entre entendimiento y razón (de esto hablaremos más adelante),[5] puso aquí *entendimiento*[6]— sólo puede sacar a luz condiciones de lo condicionado, leyes naturales, mecanismos. Comprendemos una cosa cuando podemos derivarla de sus causas inmediatas", no de las remotas; la causa más remota, absolutamente general, es siempre una: Dios. "O bien [conocemos la cosa cuando] vamos percibiendo, una tras otra, sus condiciones inmediatas. Comprendemos, por ejemplo, un círculo cuando podemos representarnos claramente el mecanismo de su nacimiento o su física; las formas silogísticas, cuando conocemos realmente las leyes a que se halla sujeto el entendimiento humano en sus juicios y deducciones, su

[3] Buhle, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, t. VIII, pp. 386 *s.*; Mendelssohn, *Morgenstunden* ["Horas matinales"] (2ª ed., 1786), pp. 293-296.

[4] Jacobi, *Briefe über die Lehre des Spinoza*, tesis IV, pp. 225, 223 (pp. 223, 216).

[5] V. *infra*, pp. 413 *s.*

[6] Jacobi, *Werke*, t. II, pp. 7 *s.*; p. 221, nota.

física, su mecanismo. De aquí que de las cualidades, como tales, no tengamos nunca conceptos, sino solamente intuiciones. Incluso de nuestra existencia tenemos solamente un sentimiento, pero no un concepto. Verdaderos conceptos los tenemos solamente de la figura, el número, la situación, el movimiento y las formas del pensamiento; las cualidades son conocidas, comprendidas, cuando se las reduce a eso, cuando se las destruye objetivamente."

Claro está que esto es el conocimiento finito en general: indicar las condiciones determinadas de algo determinado, ponerlo de manifiesto como algo producido por otra causa, de tal modo que cada condición sea, a su vez, algo condicionado, algo finito. Jacobi prosigue: "La misión de la razón en general es la unión progresiva, y su misión especulativa la unión con arreglo a las leyes conocidas de la necesidad, es decir, de lo idéntico. Todo lo que la razón puede producir por medio del análisis, la unión, los juicios, las deducciones y el volver a comprender son simplemente las cosas de la naturaleza [es decir, finitudes], y la razón misma forma parte de estas cosas, como esencia limitada que es. Ahora bien, la naturaleza en su conjunto, el conjunto de todas las esencias condicionadas no puede revelar al entendimiento investigador más de lo que en ella se contiene, o sea una existencia múltiple, cambios, juego de formas [lo condicionado], nunca un comienzo real [del universo], nunca un principio real de cualquier existencia objetiva." [7]

Pero, en segundo lugar, Jacobi concibe aquí la razón en un sentido más amplio, y dice: "Si se entiende por razón el principio del conocimiento en general, tendremos que es el espíritu, de que está hecha toda la naturaleza viva del hombre; por medio de ella existe el hombre, y el espíritu es una forma que aquélla reviste."

La concepción jacobiana acerca del intento de conocer lo incondicionado se halla relacionada con esto: "Tomo al hombre en su totalidad, y encuentro que su conciencia se halla formada por dos representaciones originarias, la representación de lo *condicionado* y la de lo *incondicionado*. Ambas se hallan inseparablemente unidas entre sí, pero de tal modo que la representación de lo condicionado presupone la de lo incondicionado y sólo puede darse en ésta. Tenemos de su existencia la misma certeza y hasta una certeza mayor que la que tenemos de nuestra propia existencia condicionada. Como nuestra existencia condicionada descansa sobre una infinitud de *mediaciones*, se abre con ello a nuestra investigación un campo infinito, inmenso, que nos vemos obligados a

[7] Jacobi, *Briefe über die Lehre des Spinoza*, apéndice VII, pp. 419-421, y nota (*Werke*, t. IV, secc. 2, pp. 149-151).

cultivar aunque no sea por otra cosa que por nuestra propia conservación."

Otra cosa completamente distinta sería, aun prescindiendo de esta finalidad práctica, el tratar de conocer lo incondicionado. A este propósito observa, sin embargo, Jacobi: "Descubrir las condiciones de lo incondicionado, encontrar una posibilidad a lo absolutamente necesario y tratar de construirla para poder comprenderla: tal es lo que perseguimos cuando nos esforzamos en dar a la naturaleza una existencia concebible para nosotros, es decir, una existencia puramente natural y en poner de manifiesto el mecanismo del principio del mecanismo. En efecto, si todo lo que ha de nacer y existir de un modo concebible para nosotros tiene que nacer y existir de un modo condicionado, nos moveremos, mientras comprendamos, dentro de una cadena de condiciones condicionadas. Allí donde termina esta cadena, cesamos nosotros de comprender; y allí termina también la cohesión misma a que damos el nombre de naturaleza. Por tanto, el concepto de la posibilidad de la existencia de la naturaleza sería el concepto de un comienzo o un origen absoluto de la naturaleza; sería el concepto de lo incondicionado mismo, en cuanto no es la condición incondicionada de la naturaleza no naturalmente articulada, es decir, desarticulada para nosotros. Ahora bien, para que sea posible un concepto de este algo incondicionado e inarticulado —y, por consiguiente, extranatural—, es necesario que lo incondicionado deje de serlo, que reciba condiciones; y lo absolutamente necesario tiene que comenzar a convertirse en lo posible, para que pueda construirse." [8] Lo cual es contradictorio.

Y así, Jacobi pasa de aquí a su *segunda* tesis fundamental: "Lo incondicionado se llama lo *sobrenatural*. Ahora bien, como todo lo que se halla al margen de la cohesión de lo condicionado, de lo naturalmente mediado, se halla también al margen de la esfera de nuestro conocimiento claro y no puede ser comprendido por medio de conceptos, lo sobrenatural no puede ser aceptado por nosotros de un modo distinto a como nos es dado, a saber: como un *hecho*. *Es*. A este algo sobrenatural, a esta esencia de todas las esencias, le dan todas las lenguas un nombre: *Dios*." [9]

Dios, como lo general, lo verdadero, se toma aquí en la determinación de un algo espiritual en general, con arreglo a la determinación del poder, de la sabiduría, etc. Sin embargo, el *ser* de Dios no es, en Jacobi, algo verdadero en y para sí, pues del cono-

[8] Jacobi, *Briefe über die Lehre des Spinoza*, apéndice VII, pp. 422-426 (pp. 151-155).

[9] *Ibid.*, pp. 426 *s.* (pp. 155 s.).

cimiento forma parte su ser objetivo en y para sí, y Dios no puede ser conocido. Por tanto, sólo es un hecho de mi conciencia el que Dios tiene sustantividad fuera de ella; pero esto se establece por mi conciencia misma, por lo cual la actitud subjetiva del pensamiento es en Jacobi un momento fundamental. Pero la conciencia de Dios, que existe en nuestra conciencia, se halla formada de tal modo que está unida directamente al pensamiento de Dios, al de la existencia de Dios.

El ser de lo sobrenatural, de lo suprasensible, al que trasciende el pensamiento del hombre sobre lo natural y lo finito es algo tan cierto para Jacobi como él mismo. Esta certeza es idéntica a su conciencia de sí: tan cierto como estoy de mí, lo estoy de Dios (Jacobi, *Werke*, t. III, p. 35). Al replegarse, de este modo, a la conciencia de sí, tenemos que lo incondicionado sólo existe de un modo inmediato para nosotros; a este *saber inmediato* lo llama Jacobi (*Werke*, t. II, pp. 3 s.) *fe*, revelación interior: a ello puede apelarse en el hombre. Dios, lo absoluto, lo incondicionado es, según Jacobi, algo que no puede probarse. En efecto, el probar, el comprender, significa descubrir condiciones para algo, derivar este algo de condiciones; y un algo absoluto derivado, un Dios derivado, etc., dejaría, por ello mismo, de ser algo absoluto, algo incondicionado, dejaría de ser Dios (Jacobi, *Werke*, t. III, p. 7). Este saber inmediato de Dios es aquí el punto que encontramos establecido en la filosofía jacobiana; sin embargo, la fe de Kant y la de Jacobi son distintas. En Kant, la fe es un postulado de la razón, el que exige que se reduzca la contradicción entre el mundo y el bien; en Jacobi, se representa por sí misma como un saber inmediato.

Ahora bien, todo lo que, desde los tiempos de Jacobi, vienen escribiendo los filósofos, como *Fries*, y los teólogos acerca de Dios descansa sobre esta representación del saber intelectual inmediato; a esto se le llama también *revelación*, pero en distinto sentido del que se da a la revelación desde el punto de vista teológico. La revelación, como saber inmediato, está dentro de nosotros mismos, mientras que la Iglesia entiende la revelación como algo comunicado desde fuera.[10] La fe, en sentido teológico, es fe en algo, en lo que enseña la doctrina. Es, pues, en cierto modo, un fraude el que se comete cuando se nos habla aquí de fe y de revelación, dándosenos a entender que se trata de fe y revelación en sentido teológico, ya que aquí el sentido pretendidamente filosófico es completamente distinto, por mucha apariencia devota que se le quiera dar.

[10] Cfr. Jacobi, *Werke*, t. III, p. 277.

Tal es el punto de vista de Jacobi, y aunque tanto los filósofos como los teólogos digan muchas cosas en contra de él, no cabe duda de que ha sido recibido y propagado de muy buen grado. Y por todas partes nos encontramos con los pensamientos de Jacobi, en los que el saber inmediato se contrapone al conocimiento filosófico, a la razón; y después hablan de la razón, de la filosofía, etc., como el ciego habla de los colores. Se reconoce evidentemente que nadie puede hacer un zapato no siendo zapatero, aunque tenga la medida, que es el pie, y tenga también manos. En cambio, tratándose de filosofía, el saber inmediato tiene la creencia de que cualquiera, por el mero hecho de pensar, es un filósofo y puede opinar en materia de filosofía.

Sin embargo, por razón sólo se entiende, de una parte, el conocimiento mediato; y, de otra parte, justo la intuición intelectual misma, que habla de hechos (v. *supra*, pp. 409 *ss.*). Es, desde este punto de vista, un momento exacto el de que la razón es el conocimiento y la revelación de la verdad que es en y para sí, ya que el entendimiento es la revelación de lo finito (Jacobi, *Werke*, t. II, pp. 8-14, 101).

"Hemos insistido en la admisión de dos distintas capacidades de percepción en el hombre: de una capacidad de percepción por medio de instrumentos perceptivos visibles y tangibles y, por tanto, corporales; y otra, que se ejerce por medio de un órgano invisible, que en modo alguno se representa a los sentidos externos y cuya existencia sólo se nos revela por obra de los *sentimientos*. Este órgano, que viene a ser como un ojo espiritual para percibir los objetos espirituales, es llamado por los hombres —en general— *razón*. Quien no se deje convencer por los puros sentimientos de la belleza y el bien, de la admiración y el amor, de la veneración y el respeto, de que en estos sentimientos y con ellos percibe algo que existe independientemente de ellos y que es inasequible a los sentidos externos y a un entendimiento dirigido tan sólo a sus intuiciones, con ése no hay nada que discutir" (Jacobi, *Werke*, t. II, pp. 74, 76).

Pero, por otra parte, Jacobi entiende también por fe *todo* lo que tiene para mí la inmediatividad del ser: "Por la fe sabemos que tenemos un cuerpo; nos damos cuenta de la existencia de otras cosas, y además, con la misma certeza con que nos damos cuenta de nosotros mismos. Obtenemos, por las cualidades que aceptamos, todas las representaciones, y no existe ningún otro camino de conocimiento real, pues la razón, cuando alumbra objetos, alumbra tan sólo quimeras cerebrales. Y así, tenemos también una re-

velación de la naturaleza." [11] De este modo, la palabra "fe", que tiene en religión un alto valor, es empleada para expresar otro contenido de cualquier clase; tal es el punto de vista más general de nuestro tiempo.

Jacobi *enfrenta aquí la fe al pensamiento.* Comparémoslos entre sí, para ver si hay entre ellos un abismo tan grande de diferencia como piensan quienes los enfrentan de este modo. De una parte, tenemos que la esencia absoluta es algo inmediato a la fe; la conciencia creyente se siente penetrada de esto, como de su esencia: es su vida, establece una unidad inmediata con ella. El pensamiento piensa la esencia absoluta; ésta es para él el pensamiento absoluto, el entendimiento absoluto, el pensamiento puro, es decir, es de un modo no menos inmediato él mismo.

De otra parte, la inmediatividad de la esencia absoluta tiene para la fe, al mismo tiempo, la significación de un ser: *es*, y es otra cosa que yo. Y lo mismo para el ser pensante: es para él un ser absoluto, algo real en sí mismo, y otra cosa que la conciencia de sí o el pensamiento como entendimiento finito, como se le llama. Ahora bien, ¿qué ocurre, por qué la fe y el pensamiento no se entienden, no se conoce la una en el otro, y viceversa? En primer lugar, la fe no tiene la menor conciencia de que es un pensamiento, ya que establece la conciencia absoluta como si fuese idéntica con su conciencia de sí y la conoce inmediatamente en el interior. Expresa esta unidad simple; lo que ocurre es que es en su conciencia como la inmediatividad en la significación del ser: una unidad de su sustancia inconsciente. En segundo lugar, el ser para sí se contiene en el pensamiento, a éste opone la fe aquella inmediatividad del ser. El pensamiento, por el contrario, tiene lo inmediato como posibilidad absoluta, como lo absolutamente pensado: la inmediatividad que se da con él mismo y no, por tanto, en la determinabilidad del ser, de la vida. En la cúspide de esta abstracción ambas cosas se enfrentan, como la Ilustración, que establece la esencia absoluta como un más allá de la conciencia de sí, y el materialismo, que la admite como una materia presente (v. *supra*, pp. 384 *s.*): en el primer caso, en la fe y en el pensamiento, como un ser o un pensar positivo; en el segundo caso, como lo negativo de la conciencia de sí, lo cual o bien sólo se determina así como algo negativo, como el más allá, o, al mismo tiempo, como lo que es para la conciencia de sí.

Por donde tanto la fe como el pensamiento son saber. Al saber completamente general lo llamamos pensamiento, al saber espe-

[11] Jacobi, *Briefe über die Lehre des Spinoza*, pp. 216 *s.* (p. 211).

cial lo llamamos intuición; a la introducción de las determinaciones externas, le damos el nombre de entendimiento. Lo general en el hombre es el pensar, pero de él forma también parte el sentimiento religioso; los animales no lo tienen, por carecer de sentimientos humanos; y, en la medida en que este sentimiento es religioso, lo es en cuanto sentimiento de un ser pensante, y la determinación de este sentimiento no es la determinación de un impulso natural, etc., sino una determinación general. Por tanto, Dios, aunque sólo se le sienta y se le crea, es siempre lo general, tomado de un modo completamente abstracto; es incluso en su personalidad la personalidad absolutamente general.

Del mismo modo que el pensamiento y la fe aparecen, así, identificados, ocurre con la *contraposición entre el saber indirecto y el directo*. Es esencial tener presente que lo que se revela en el saber inmediato es lo general. Pero el saber abstractamente inmediato es el saber natural, el saber sensible; el hombre inmediato, en su conducta natural, en sus apetitos, no conoce lo general. Los niños, los esquimales, etc., no saben nada acerca de Dios; o bien lo que el hombre natural sabe de Él no es lo que debiera ser. Los egipcios sabían así, por vía inmediata, que Dios era un buey o un gato y los hindúes siguen sabiendo, hoy, más cosas de este jaez. Por el contrario, cuando el hombre llega a conocer a Dios simplemente como un objeto del espíritu, es decir, como algo espiritual, es fácil comprender que este saber afirmado como inmediato sólo es esencialmente el resultado transmitido por una doctrina, por un largo proceso de cultura. Sólo elevándose por sobre lo natural adquiere el hombre la conciencia de lo superior, se remonta al conocimiento de lo general; entonces, aun conociendo evidentemente de un modo directo, sólo llega a este resultado por vía indirecta.

Pensamos y, por este camino, sabemos de un modo inmediato de lo general; pero justo este pensamiento es el proceso en sí mismo, es movimiento y vida. Toda vida es proceso de suyo, se obtiene por vía indirecta y, con mayor razón aún, la vida espiritual, la cual consiste en pasar de lo uno a lo otro, de lo simplemente natural o sensible a lo espiritual. Consiste, por tanto, en una falta de la más simple reflexión el ignorar que lo general no reside en el saber inmediato, sino que es un resultado de la formación, de la educación, de la revelación del género humano.

Cuando se hace valer el saber inmediato, cada cual tiene que vérselas simplemente consigo mismo: éste sabe esto, aquél aquello, el de más allá lo otro; todo se halla así justificado y aprobado, incluso lo más malo, lo más irreligioso, etc. Esta contraposición

entre lo inmediato y lo mediato es, por tanto, una determinación muy pobre y completamente vacua, y constituye una de las peores vulgaridades el ver en semejante cosa una verdadera contraposición; es el entendimiento seco y escueto el que cree que la inmediatividad puede ser algo por sí misma, sin mediación alguna. Si la determinación de la filosofía pasase a eso, sería en verdad muy pobre; estas determinaciones son solamente formas, ninguna de las cuales puede decirse que sea verdadera por sí misma. La forma última a que la filosofía desciende en Jacobi es ésta: la de que la inmediatividad se conciba como lo absoluto, revela la ausencia de toda crítica, de toda lógica.

La filosofía kantiana es la filosofía crítica; pero se olvida en ella que no es posible formar lo infinito a base de categorías finitas (y la de la inmediatividad es una de tantas). Por lo que se refiere, más concretamente, a la contraposición, todo saber puede ser inmediato; pero todo saber inmediato es también mediato de suyo. Esto lo sabemos nosotros en nuestra conciencia y podemos comprobarlo, además, por los fenómenos más generales. Yo sé, por ejemplo, inmediatamente, de la existencia de América, y, sin embargo, este saber es en mí muy indirecto. Para estar en América y ver su suelo, necesito trasladarme a ese continente, fué necesario, para ello, que Colón lo descubriera, que se construyeran barcos, etc., etc.; todas estas invenciones forman parte necesaria de ese proceso de conocimiento. Lo que ahora sabemos de un modo inmediato es, por tanto, un resultado de una cantidad infinita de mediaciones. Cuando veo un triángulo rectángulo, sé que la suma de los cuadrados de los catetos es igual al cuadrado de la hipotenusa; sé esto de un modo directo y, sin embargo, lo sé porque lo he aprendido, porque he llegado al convencimiento de ello por medio de la prueba. Llegamos, pues, a la conclusión de que todo saber directo es un saber obtenido por mediación; y la filosofía no hace otra cosa que elevar esto a conciencia, poner de manifiesto las mediaciones que se encuentran ya ahí, de acuerdo con la cosa, por ejemplo, en la religión, etc.

La filosofía de Jacobi, al proclamar que "el pensamiento no puede ir, en modo alguno, más allá del sentimiento de Dios" ha sido aceptada *utiliter*; no ha engendrado tantas dificultades como la de Kant. Sin embargo, el conocimiento es de una naturaleza muy distinta de lo que Jacobi llama así; contra el conocimiento finito es perfectamente exacta su argumentación. El saber inmediato no es conocimiento, comprensión, pues para ello hace falta que el contenido sea determinado de suyo, es decir, que se lo aprehenda como concreto. Ahora bien, tratándose del saber in-

mediato ocurre que lo único que sabemos de Dios es *que* existe. En efecto, si existiesen determinaciones acerca de Dios habría que concebirlas, según Jacobi, como algo finito; y su conocimiento no sería tampoco, a su vez, sino una transición de lo finito a lo finito. Sólo queda, pues, la representación indeterminada de Dios, un "Por encima de mí", un más allá indeterminado e indeterminable.

Se llega, pues, aquí, a la misma conclusión a que llega la Ilustración: el Ser supremo es lo último, lo mismo que en la filosofía francesa y que en Kant: con la intención, sin embargo, de presentar esta vaciedad como la más alta filosofía.

Ahora bien, si todo punto de vista tiene un lado en que pueda estar justificado, tenemos que en la tesis de que el espíritu humano conoce inmediatamente la existencia de Dios, va implícito siempre algo grande, y es que ello envuelve un reconocimiento de la libertad del espíritu humano; en él se halla la fuente del conocimiento de Dios, y toda exterioridad de la autoridad queda levantada, por tanto, en este principio.

Con ello, se conquista el principio, pero solamente el principio de la libertad del espíritu; y es uno de los rasgos más grandiosos de nuestra época el haber reconocido la libertad, la propiedad del espíritu, según la cual éste es dentro de sí consigo mismo, el atribuirle esta conciencia dentro de sí. Pero solamente de un modo abstracto, pues el paso ulterior consiste en sostener que el principio de la libertad se purifique de nuevo y llegue a su verdadera objetividad, para que no todo lo que se me ocurra, se alce dentro de mí, se considere verdad por el mero hecho de que en mí se revele.

Sólo por medio del pensamiento, que se despoja de lo particular, de lo fortuito, cobra el principio esta objetividad que es independiente de la simple subjetividad y que es en y para sí; pero de tal modo que permanezca respetada la libertad del espíritu. El propio espíritu debe dar testimonio al espíritu de que Dios es el espíritu; el contenido debe ser el verdadero. Pero esto no se comprueba porque se me revele *a mí*, porque *a mí* se me asegure.

Tal es el punto de vista; con lo cual hemos visto lo defectuoso de él y la grandeza del principio que en él se encierra.

B) KANT

La aparición de la filosofía kantiana, que habremos de estudiar más en detalle, coincide en el tiempo con lo que acabamos de exponer. Mientras que Descartes establecía la certeza como la unidad del pensamiento y el ser, ahora tenemos la conciencia del pensa-

miento en su subjetividad: es decir, de una parte, como determinabilidad contra la objetividad; de otra parte, como la finitud y el desarrollo progresivo de determinaciones finitas.

El pensamiento abstracto, como la propia convicción, es lo fijo; su realización es la experiencia, y los medios de la experiencia son, a su vez, el pensamiento formal y la deducción.

Kant retorna al punto de vista de Sócrates: nos encontramos en él con la libertad del sujeto, como en los estoicos; pero el problema, en lo tocante al contenido, se plantea aquí en un plano más alto. Ahora se postula para el pensamiento la infinita determinación hacia lo concreto, la realización a base de la regla de lo perfecto; dicho de otro modo, se postula que el contenido mismo sea la idea, concebida como unidad del concepto y la realidad.

En Jacobi tenemos, en primer lugar, que el pensamiento, la demostración, no trascienden lo finito, lo condicionado; en segundo lugar, aun cuando Dios sea el objeto metafísico, la demostración consiste más bien en hacerlo condicionado, finito; en tercer lugar, lo incondicionado, aquello de que sólo tenemos una certeza inmediata, existe solamente en la fe, es algo subjetivamente firme, pero incognoscible, es decir, un algo indeterminado, indeterminable y, por tanto, infecundo.

El *punto de vista* de la filosofía kantiana consiste, por el contrario, primeramente, en que el pensamiento puede llegar, por la vía del razonamiento, a concebirse no como algo contingente, sino como algo absoluto de suyo. En lo finito y en cohesión con ello se eleva un punto de vista absoluto, que es como el eslabón intermedio, como el lazo de unión entre lo finito y lo que lo eleva al plano de lo infinito. El pensamiento se concibe aquí como el todo en el todo, como lo absolutamente decisivo; para su convicción, ninguna autoridad externa vale, sino que toda autoridad tiene que imponerse por la sola vía del pensamiento.

En segundo lugar, este pensamiento concreto y que se determina a sí mismo se concibe como algo subjetivo; y este lado de la subjetividad es la forma que principalmente predomina en la concepción de Jacobi: por tanto, este filósofo deja más bien a un lado, por el contrario, el carácter concreto del pensamiento.

Ambos puntos de vista son filosofías de la subjetividad: al ser el pensamiento subjetivo, se le niega capacidad para conocer lo que es en y para sí.

De una parte, Dios, para Kant, no puede encontrarse en la experiencia: ni en la experiencia exterior —así, decía *Lalande*, que él había buscado a Dios por todo el cielo sin encontrarlo—, ni en la experiencia interior, aunque los místicos, los visionarios, puedan

descubrir dentro de sí mismos indudablemente muchas cosas, entre ellas a Dios, es decir, lo infinito. Por otra parte, Kant infiere la existencia de Dios, viendo en Él una hipótesis de que se vale para la explicación, un postulado de la razón práctica. Pero, desde este mismo punto de vista, un astrónomo francés daba al emperador Napoleón esta respuesta: *Je n'ai pas eu besoin de cette hypothèse.* Lo que hay de verdad en la filosofía kantiana es, según esto, el reconocimiento de la libertad. Ya Rousseau veía en la libertad lo absoluto: Kant profesa el mismo principio, sólo que más bien desde el punto de vista teórico. Los franceses conciben el problema desde el punto de vista de la voluntad; no en vano tienen un proverbio que dice: *Il a la tête près du bonnet.* Francia tiene el sentido de la realidad, de la realización; como en este país los hombres pasan directamente de las ideas a los actos, saben afrontar también prácticamente la realidad. Pero, por muy concreta que sea de suyo la libertad, nos encontramos con que también aquí se vuelve hacia la realidad como algo no desarrollado en su abstracción; y el tratar de hacer válidas las abstracciones en la realidad equivale a destruir ésta. El fanatismo de la libertad, puesto en manos del pueblo, se tornó en algo espantoso. En Alemania, este mismo principio recabó para sí el interés de la conciencia, pero sólo se desarrolló de un modo teórico. Tenemos, los alemanes, toda clase de rumores dentro y fuera de la cabeza, pero preferimos meditar con el gorro de dormir puesto.

Immanuel Kant nació en Königsberg en 1724; estudió inicialmente teología, y en 1755 abrazó la carrera académica. Fué designado profesor de lógica en 1770, y murió en la misma ciudad de Königsberg en 1804, el 12 de febrero, casi de 80 años. (*Tennemann's Grundriss der Geschichte der Philosophie,* de Wendt, § 380, pp. 465-466). No llegó a salir nunca de su ciudad natal.

Mientras que en Wolff el pensamiento, como tal pensamiento sólo era y se concebía como lo positivo igual a sí mismo, en Francia veíamos el pensamiento negativo en movimiento, el concepto absoluto en su poder, el cual pasó también a Alemania con la Ilustración, de tal modo que toda existencia, toda acción y abstención, debía considerarse como algo útil, es decir, levantando precisamente el en sí y haciendo que todo fuese algo para otro; aquello para lo que todo debía ser es el hombre, la conciencia de sí, pero como todos los hombres en general.

La conciencia acerca de este hacer, considerada de un modo abstracto, es la *filosofía* kantiana. Es, pues, el concepto absoluto que se piensa a sí mismo y se vuelve hacia sí el que vemos manifestarse en Alemania a través de esta filosofía, de tal modo que

toda esencialidad cae, ahora, dentro de la conciencia de sí: el idealismo, que reivindica para la conciencia de sí todos los momentos del en sí, pero que, por su parte, lleva adherida todavía una contradicción, en cuanto que sigue distinguiendo o separando todavía de sí mismo este en sí. Dicho de otro modo: la filosofía kantiana hace que la esencialidad recaiga de nuevo en la conciencia de sí, pero no es capaz de infundir realidad alguna a esta esencia de la conciencia de sí o a esta conciencia pura de sí, ni es capaz tampoco de poner de manifiesto en ella misma el ser; concibe el pensamiento simple como lo que lleva en sí mismo la distinción, pero no comprende todavía que toda realidad consiste precisamente en esta distinción; no acierta a dominar el detalle de la conciencia de sí; describe muy bien la razón, pero lo hace sin pensar, de un modo empírico, que se despoja de nuevo a sí mismo de su verdad.

La filosofía kantiana es teóricamente la Ilustración elevada al plano metódico, basada en la tesis de que el hombre no puede conocer ninguna verdad, sino solamente los fenómenos; hace penetrar la ciencia en la conciencia y en la conciencia de sí, pero se aferra a este punto de vista, como un conocer subjetivo y finito. Aunque llegue a tocar ya la idea infinita, y aunque exprese sus determinaciones formales, llegando al postulado concreto de ellas, vuelve a rechazarla como verdad, para convertirla en algo puramente subjetivo, desde el momento en que acepta el conocimiento finito como el punto de vista fijo y último. Esta filosofía pone punto final a la metafísica intelectiva, en cuanto dogmatismo objetivo; pero lo que hace en realidad es convertirla simplemente en un dogmatismo subjetivo, es decir, en una conciencia en la que persisten, traducidas, las mismas determinaciones finitas del entendimiento, descartando el problema de lo que es verdad en y para sí. Su estudio se hace difícil por la extensión, la prolijidad y la peculiar terminología en que esta filosofía aparece expuesta. Sin embargo, esta extensión tiene, a su vez, la ventaja de que a fuerza de repetirse, se asimila uno las tesis fundamentales, evitando que éstas se pierdan de vista.

Trataremos de seguir el curso del pensamiento de Kant. La filosofía kantiana guarda, *en primer lugar,* una relación directa con lo que más arriba decíamos, hablando de Hume. El sentido general de la filosofía kantiana es en efecto el que, como el autor reconoce en seguida, determinaciones como la de la generalidad y la de la necesidad no nos son ofrecidas por la percepción misma, como ya había señalado Hume en contra de Locke. Pero mientras que Hume se manifiesta, de un modo general, contra la generalidad y la necesidad de las categorías, y Jacobi contra su carácter

finito, Kant sólo se muestra contrario a su objetividad, en el sentido de que existan en las mismas cosas externas, si bien las afirma como objetivas en el sentido de lo general y lo necesario, según demuestran los ejemplos de las matemáticas y las ciencias naturales.[12] Por tanto, Kant deja en pie evidentemente el hecho de que exijamos la generalidad y la necesidad como criterios de lo objetivo. Ahora bien, si la generalidad y la necesidad no se dan en las cosas exteriores, surge la pregunta, ¿dónde pueden encontrarse? Kant, volviéndose contra Hume, nos dice que deben darse *a priori*, es decir, en la razón misma, en el pensamiento como razón consciente de sí; su fuente es el sujeto, es el yo en mi conciencia de mí mismo.[13] Tal es la tesis fundamental, muy simple como se ve, de la filosofía kantiana.

En segundo lugar la filosofía de Kant se llama también filosofía crítica, en cuanto que se propone como fin, nos dice su autor, el ser una *crítica de la facultad de conocimiento*; antes del conocimiento es necesario investigar, en efecto, la capacidad para conocer. Esto es algo muy plausible para el sentido común y un verdadero hallazgo para él. El conocimiento es presentado así, como un instrumento, como una manera que tenemos de apoderarnos de la verdad; por tanto, antes de ir hacia la verdad misma, deberemos conocer, ante todo, la naturaleza y la función de su instrumento. Deberemos ver si éste es capaz de rendir lo que de él se exige, que es el captar el objeto; deberemos saber qué es lo que hace cambiar en el objeto, para que no confundamos estos cambios con las determinaciones del objeto mismo.[14]

Es algo así como si se quisiese agarrar la verdad con pinzas o con tenazas. Lo que se postula, es, en realidad, ésto: conocer la facultad cognoscitiva antes de conocer. En efecto, el investigar la facultad de conocer no es otra cosa que conocerla; sería difícil decir cómo es posible conocer sin conocer, intentar apoderarse de la verdad antes de la verdad misma. Es la historia del σχολαστικός quien no quería lanzarse al agua antes de saber nadar. Por consiguiente, toda vez que la investigación de la facultad cognoscitiva es ya un intento de conocer, no es posible que Kant llegue al resultado a que quiere llegar, pues no se trata de llegar a sí, ya que ya está en sí; le ocurre lo que a los judíos, el espíritu pasa por en medio de ellos y no lo advierten. No obstante, es un paso grande e importante el que da Kant al someter a investigación el conocimiento.

[12] Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (6ª ed., Leipzig, 1818), pp. 4, 11, 13, 93.
[13] *Ibid.*, pp. 3-5.
[14] *Ibid.*, prólogo, pp. XVIII *s.*

Esta crítica del conocimiento afecta, de una parte, al conocimiento empírico de Locke, quien pretende basarlo en la experiencia; de otra parte, se refiere al carácter más bien metafísico de la filosofía de Wolff y de la filosofía alemana, en la que nos encontramos con un giro que la acerca más bien a este tipo empírico que acabamos de describir, a pesar de lo cual se mantiene diferente del método puramente empírico, por cuanto que su principal actividad consiste en tomar como base las determinaciones del pensamiento, como son, por ejemplo, las de potencia, acto, Dios, etc., razonando por medio de ellas.

Contra ambas cosas va dirigida, en primer lugar, la filosofía kantiana. Kant priva de significación objetiva a las determinaciones de la metafísica de Wolff y pone de manifiesto cómo deben atribuirse, pura y simplemente, al pensamiento subjetivo. Al mismo tiempo, también Jacobi se manifiesta en contra de esta metafísica; pero como éste partía especialmente de los franceses y alemanes, su punto de vista era otro, a saber: que nuestro pensamiento finito sólo podía establecer determinaciones finitas y que, por tanto, sólo estaba en condiciones de considerar desde un punto de vista finito a Dios y al espíritu. En el terreno práctico, imperaba por aquel entonces el llamado hedonismo, por cuanto que el concepto del hombre y el modo como debía realizar este concepto se enfocaban, en la ética, como una satisfacción de sus impulsos. También frente a esto puso Kant certeramente de manifiesto que esto era la heteronomía y no la autonomía de la razón, una determinación impuesta por la naturaleza y, por consiguiente, carente de libertad. Sin embargo, como el principio kantiano de la razón era un principio puramente formal y sus sucesores, partiendo de la razón, no podían ir más allá, a pesar de lo cual la ética debía conservar un contenido, nos encontramos con que *Fries* y otros vuelven a ser hedonistas, aunque se guarden mucho de llamarse así.

En tercer lugar en lo tocante a la relación existente entre las categorías y la materia que la experiencia nos ofrece, ésta consiste, según Kant, en las determinaciones subjetivas del pensamiento, por ejemplo, en la de causa y efecto, determinaciones que son por sí mismas el punto de apoyo para anudar las diferencias de aquella materia. Kant llama al pensamiento, en este sentido, la actividad sintetizadora y plantea, por tanto, el problema de la filosofía en los siguientes términos: "Cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*." [15] Se llaman juicios las combinaciones de determinaciones del pensamiento, tales como sujeto y predicado. Los

[15] Kant, *ibid.*, pp. 8 s., 75-77, 15.

juicios sintéticos *a priori* no son otra cosa que la conexión de lo contrapuesto por sí mismo o el concepto absoluto, es decir, relaciones de determinaciones distintas que no son dadas por la experiencia, sino por el pensamiento, tales como las de causa y efecto, etc. Asimismo son un lazo de unión el espacio y el tiempo, que existen *a priori*, es decir, en la conciencia de sí. Kant, al poner de manifiesto que el pensamiento tiene juicios sintéticos *a priori*, que no pueden sacarse de la experiencia, pone de manifiesto el pensamiento como algo concreto en sí. La idea que va envuelta en esto es una idea grandiosa, pero al aplicarse adquiere un sentido completamente corriente; en efecto, su aplicación queda encuadrada dentro de concepciones completamente toscas, empíricas, y dista mucho de presentarse bajo una forma verdaderamente científica. Se advierte, en la exposición de este criterio, una falta bastante grande de abstracción filosófica; y —para no hablar de la bárbara terminología— Kant no sale aquí de la concepción psicológica ni de la manera empírica.

Para poner solamente un ejemplo de su bárbara manera de expresarse, diremos que Kant (*Crítica de la razón pura*, p. 19) llama a su filosofía, por esa razón, *filosofía trascendental*, es decir, un sistema de principios de la razón pura que ponen de manifiesto lo general y lo necesario en el entendimiento consciente de sí, sin ocuparse de objetos, ni investigar qué es la generalidad y la necesidad; esto sería algo *trascendente*. Conviene por tanto, distinguir cuidadosamente entre lo trascendente y lo trascendental. Matemática trascendente es aquella en que se emplea principalmente la determinación de lo infinito: en esta esfera de la matemática se dice, por ejemplo, que el círculo está formado por un número infinito de líneas rectas; la periferia se representa como recta: al representarnos, así, lo curvo como recto, trascendemos de la determinación geométrica: se trata, por tanto, de una matemática trascendente. Por el contrario, Kant determina la filosofía trascendental viendo en ella, no una filosofía que trasciende con las categorías su esfera, sino una filosofía que pone de manifiesto, en el pensamiento subjetivo, en la conciencia, las fuentes de lo que puede ser trascendente. Por consiguiente, sería trascendente el pensamiento si las determinaciones de generalidad, causa y efecto se predicasen del objeto, pues entonces se trascendería de lo subjetivo a otro terreno. No estamos autorizados por el resultado para pensar así, ya desde el comienzo mismo, puesto que sólo consideramos el pensamiento dentro de sí mismo. No nos proponemos, por tanto, considerar las determinaciones en su sentido objetivo, sino en la medida en que el pensamiento es la fuente de tales rela-

ciones sintéticas; lo necesario y general adquiere aquí, por tanto, la significación de residir en la capacidad humana de conocimiento.

Pero Kant distingue de esta facultad humana de conocimiento el en sí, la cosa en sí; de tal modo que aquella generalidad y aquella necesidad son solamente, al mismo tiempo, una condición subjetiva del conocer, pero sin que la razón llegue, con su generalidad y su necesidad, al conocimiento de la verdad misma.[16] Necesita en efecto, como subjetividad que es, para poder conocer, la intuición y la experiencia, es decir, una materia empíricamente dada. Son éstas, como Kant las llama, "partes integrantes" de la misma; una parte se da en ella misma, la otra es la empíricamente dada.[17] Si la razón pretende ser algo para sí, extraer la verdad de sí misma, será una razón trascendente, se remontará por sobre la experiencia, puesto que carecerá de la otra parte integrante, y engendrará tan sólo quimeras cerebrales. No será, por tanto, en el conocimiento algo *constitutivo* sino algo puramente *regulativo*; será la unidad y la regla para lo múltiple sensible. Pero esta unidad es, por sí misma, lo incondicionado, que remontándose sobre la experiencia no hace sino caer en contradicciones. Solamente en lo práctico es constitutiva la razón. La crítica de la razón consiste, por tanto, no en conocer los objetos, sino el conocimiento y los principios de éste, sus límites y su extensión, para que no sean excesivos.[18] Esto es lo más general, que en seguida pasamos a desarrollar en sus diversas partes.

Para ello, Kant sigue un camino que consiste en considerar primeramente la razón teórica, el conocimiento, proyectado sobre objetos exteriores. En segundo lugar, investiga la voluntad, como autorrealización. En tercer lugar, la capacidad de juicio, que es la verdadera investigación de la unidad de lo general y lo particular; hasta dónde llega aquí, hemos de verlo también. Pero lo fundamental es la crítica de la facultad cognoscitiva.

1. Por lo que se refiere, *en primer lugar*, a la filosofía teórica, vemos que Kant, en la *Crítica de la razón pura*, aborda el problema psicológicamente, es decir, históricamente, al describir las etapas fundamentales de la conciencia teórica. La primera facultad es la sensibilidad en general; la segunda, el entendimiento; la tercera la razón. Se limita a narrar esto; lo enfoca de un modo puramente empírico, sin desarrollarlo partiendo del concepto y sin proceder con arreglo a un criterio de necesidad.

[16] Kant, *ibid.*, pp. 255 *s.*

[17] *Ibid.*, p. 107.

[18] *Ibid.*, pp. 497 *s.*; *Kritik der praktischen Vernunft* (4ª ed., Riga, 1797), p. 254; *Kritik der Urtheilskraft* (3ª ed., Berlin, 1799), prólogo, p. V.

a) El punto de partida de este proceso trascendental lo constituye lo *a priori* de la *sensibilidad*, las formas de ésta. Al enjuiciamiento de esto lo llama Kant *estética trascendental*. Hoy, llamamos estética al conocimiento de lo bello. Pero Kant da este nombre a la teoría de la *intuición* vista por el lado de su generalidad, es decir, atendiendo a lo que se refiere al sujeto. La intuición, dice Kant, es el conocimiento de un objeto que nos es dado por los sentidos. La sensibilidad es la capacidad del hombre para ser afectado por medio de impresiones externas. Ahora bien, en la intuición se encuentra, según Kant, un contenido muy diverso, con arreglo al cual se pueden distinguir las sensaciones en exteriores, tales como las de rojo, color, dureza, etc., e internas, tales como las de lo justo, la cólera, el amor, el miedo, lo agradable, lo religioso. Este contenido, dice Kant, forma una de las partes integrantes y se refiere a la sensibilidad; todo esto es algo subjetivo, y puramente subjetivo. Pero en este algo sensible se contiene también un algo sensible general, ya que, como tal, no pertenece al campo de las sensaciones, en cuanto inmediatamente determinadas; esta otra cosa, en esta materia, es la determinación de *espacio y tiempo*, que son, por sí mismos, vacíos. Los llena aquella materia, el color, la blandura, la dureza, etc., en el espacio; en el tiempo, lo determinante es la misma materia, en cuanto pasajera, u otro, principalmente los sentidos interiores. El espacio y el tiempo son, por tanto, intuiciones *puras*, es decir, abstractas: intuiciones en las que ponemos el contenido de las diversas sensaciones fuera de nosotros, bien en el tiempo, fluyendo unas después de otras, bien en el espacio como separadas unas al lado de otras. Aquí entra, por tanto, la división de la subjetividad y la objetividad, pues si aislamos el "al lado de" y el "después de" tenemos el espacio y el tiempo. La actividad de la sensibilidad *a priori* consiste en lanzar fuera el contenido; esta intuición pura la dan las *formas de la intuición*.[19] Claro está que ahora todo se llama intuición, incluso el pensamiento, la conciencia; Dios, a pesar de pertenecer sólo al pensamiento, puede captarse también por medio de la intuición, por medio de la llamada conciencia inmediata.

Kant observa acerca de esto lo siguiente: "1) El espacio no es un *concepto empírico* derivado de experiencias externas." Un concepto no es nunca empírico, pero Kant se expresa continuamente en estas formas bárbaras. "Pues, para relacionar mis sensaciones con algo exterior a mí, presupongo el espacio." En términos parecidos habla Kant del tiempo: "Para poder representar algo ex-

[19] Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, pp. 25-27.

terno en distinto lugar o tiempo, es necesario que preceda la representación del espacio y del tiempo; dicho en otros términos, esta representación no puede tomarse de la experiencia, sino que la experiencia sólo es posible por medio de esta representación preestablecida." Es decir, el tiempo y el espacio que podrían aparecer como lo objetivo, puesto que el modo particular de llenarlo corresponde ya de suyo al sentimiento subjetivo, no son nada empírico, sino que la conciencia tiene ya, en ella misma, el espacio y el tiempo.

"2) El espacio es una representación necesaria, que sirve de fundamento a todas las intuiciones externas. El espacio y el tiempo son representaciones *a priori*, toda vez que no es posible representarse las cosas fuera del tiempo y el espacio. El tiempo sirve necesariamente de base a todos los fenómenos." Como *a priori* el espacio y el tiempo son generales y necesarios: es así como los encontramos; pero de aquí no se sigue, ni mucho menos, el que hayan de existir necesariamente de antemano *como representaciones*. Sirven indudablemente de base, pero también como algo general *externo*. Kant, sin embargo, se representa la cosa sobre poco más o menos así: existen fuera de nosotros cosas en sí, pero sin tiempo y sin espacio; viene luego la conciencia, que tiene ya en sí misma el tiempo y el espacio, como la posibilidad de la experiencia, del mismo modo que, por ejemplo, para comer, empezamos por tener boca y dientes, etc., como condiciones previas para realizar esta operación. Las cosas que comemos no tienen boca ni dientes; pues bien, lo que el comer es a las cosas es a ellas el tiempo y el espacio; como las cosas se sitúan, para ser comidas, en la boca y entre los dientes, así también en el espacio y en el tiempo.

"3) El espacio y el tiempo no son conceptos generales de relaciones de las cosas, sino intuiciones puras. Sólo podemos representarnos el espacio como una unidad; el espacio no tiene partes integrantes." Otro tanto acontece con el tiempo. La representación abstracta árbol por ejemplo es, en su realidad, una multitud de árboles dispersos y aislados, pero los espacios no son tales cosas particulares, ni tampoco partes, sino una continuidad inmediata y, por tanto, una unidad simple. La percepción tiene siempre ante sí algo aislado, concreto; el espacio o el tiempo son siempre una unidad, y por tanto *a priori*. Cabría, sin embargo, replicar a Kant: la naturaleza del espacio y el tiempo consiste indudablemente en ser un algo general abstracto; pero, del mismo modo, podríamos decir que sólo existe un cielo azul.

"4) Todo concepto encierra evidentemente una multitud infinita de representaciones bajo de sí, pero no en sí; y lo mismo

acontece con lo último en el espacio y en el tiempo, que son, por tanto, intuiciones, y no conceptos."[20] El espacio y el tiempo no son particularmente determinaciones del pensamiento cuando no sugieren pensamiento alguno; pero sí son un concepto; siempre y cuando que nos formemos un concepto de ellos.

El *análisis trascendental* nos dice, además, que esta representación de espacio y tiempo encierra proposiciones sintéticas *a priori*, relacionadas con la conciencia de su necesidad. Estas proposiciones sintéticas son, por ejemplo, la de que el espacio tiene tres dimensiones, o la definición de la línea recta, según la cual es el camino más corto entre dos puntos; o también la afirmación de que $5 + 7 = 12$.[21] Sin embargo, todas estas proposiciones tienen un carácter muy analítico. No obstante, Kant sostiene, en primer lugar, que estas tesis no proceden de la experiencia o, para expresarnos mejor, que no son una percepción fortuita aislada; lo cual es exacto, pues se trata de una percepción general y necesaria.

En segundo lugar, afirma Kant que las obtenemos de la intuición pura, no por medio del entendimiento o del concepto. Kant no resume ambas cosas; sin embargo, este resumen está implícito en el hecho de que tales tesis son inmediatamente ciertas precisamente en la intuición. Kant (*Crítica de la razón pura*, p. 49) se expresa diciendo que recibimos diversas sensaciones que "constituyen la verdadera materia" y con las que "nosotros... ocupamos nuestro ánimo" exterior e interiormente y que el ánimo tiene en el espacio y en el tiempo, en sí mismo, "una condición formal del modo de aquellas con que ocupamos nuestro ánimo" (es decir, aquellas diversas sensaciones). Ante este modo de concebir, surge el problema de cómo consigue el ánimo llegar a tener precisamente estas formas. Pero a la filosofía kantiana no se le ocurre ni siquiera preguntarse cuál es la naturaleza del tiempo y el espacio. La pregunta de qué son el espacio y el tiempo no significa para ella cuál sea su concepto, sino el si son cosas externas o algo que existe simplemente en el ánimo.

b) La segunda facultad, el *entendimiento*, es algo completamente distinto de la sensibilidad; ésta es *la receptividad*, mientras que Kant —empleando una expresión de la filosofía leibniziana— llama *espontaneidad* en general al pensamiento. El entendimiento es pensamiento activo, yo mismo; "es la facultad de pensar el objeto de la intuición sensible" pero solamente encierra pensamientos sin un contenido real: "los pensamientos sin contenido son vacíos, las intuiciones sin conceptos son ciegas". El entendimiento, por

[20] *Ibid.*, pp. 29 *s.*, 34-36.
[21] *Ibid.*, pp. 30 *s.*, 41; 12 *s.*; 150.

tanto, recibe de la sensibilidad la materia, tanto la empírica como la *a priori*, el tiempo y el espacio; y piensa esta materia, sólo que sus pensamientos son algo completamente distinto de ella. O bien se trata de una facultad de carácter especial; y solamente cuando acaecen ambas cosas, es decir, cuando los sentidos suministran la materia y el entendimiento ha combinado con ella sus pensamientos, brota el conocimiento.[22] Los pensamientos del entendimiento como tal son, por consiguiente, pensamientos limitados, pensamientos de lo finito.

Ahora bien, la lógica, en cuanto *lógica trascendental*, establece asimismo los conceptos que el entendimiento encuentra *a priori* en él mismo y "por medio de los cuales piensa los objetos completamente *a priori*". Los pensamientos tienen esta forma: son la función sintetizadora a través de la cual lo múltiple se reduce a unidad. Esta unidad soy *yo*, es la *apercepción trascendental*, el apercibir puro de la conciencia de sí, yo = yo; el yo debe "acompañar" a todas nuestras representaciones.[23] Es una exposición bárbara. En cuanto conciencia de sí, soy el Yo general, completamente vacío, lo absolutamente indeterminado, abstracto; el apercibir es el determinar en general, la actividad por medio de la cual traduzco a mi conciencia simple un contenido empírico, mientras que el percibir se llama más bien sensación o representación. Para que un contenido entre en esta unidad, es necesario que se halle contagiado de esta sencillez; sólo así se convierte el contenido en mi contenido. Lo que lo capta es el Yo; lo tocado por mí tiene que dejarse encuadrar a la fuerza en estas formas. Esto es una gran conciencia, un conocimiento importante: lo que el pensamiento produce es la unidad; y, de este modo, se produce a sí mismo, pues es lo uno. En Kant, sin embargo, no aparece expresado con tanta precisión esto de que yo soy lo uno y, en cuanto sujeto pensante, lo que lo simplifica todo. La unidad puede ser llamada también relación; pues, en cuanto se presupone un algo múltiple y este algo permanece como múltiple en uno de sus aspectos, mientras que en el otro se establece como uno, tenemos una relación.

Ahora bien, siendo el Yo la unidad trascendental general de la conciencia de sí, que enlaza la materia empírica de las representaciones en general, existen diversas modalidades de esta relación; y en ello consiste la naturaleza trascendental de las *categorías* o determinaciones generales del pensamiento. Pero Kant (*Crítica de la razón pura*, pp. 70, 77) llega a estas modalidades de la sim-

[22] *Ibid.*, pp. 54 s.
[23] *Ibid.*, pp. 59, 97-104.

plicidad por el camino que consiste en recogerlas tal y como aparecen ordenadas en la lógica usual. Nos dice, en efecto, que en la lógica general se señalan diversas clases especiales de *juicio*; y como el juicio es una especie de relación de lo múltiple, se revelan en él las distintas funciones del pensamiento que el Yo tiene en sí. Se observan las siguientes modalidades de juicio; juicios generales, particulares y singulares; afirmativos, negativos, indefinidos;* categóricos, hipotéticos, disyuntivos; asertóricos, problemáticos y apodícticos. Pues bien, destacando estas especiales modalidades de relación, obtenemos las formas puras del entendimiento.

Existen, por tanto, según Kant (*Crítica de la razón pura*, pp. 75 *s.*, 78-82), doce categorías fundamentales, divididas en cuatro clases; y no deja de ser curioso, y además meritorio, que cada género esté formado, a su vez, por una tríada.

1) La primera clase son las categorías de la *cantidad*: *unidad*, *pluralidad* y *totalidad*. La pluralidad es la negación de lo uno, el establecimiento de la diferencia; y lo tercero, la identificación de las dos primeras, la pluralidad cerrada, la pluralidad indeterminada, compendiada como lo uno, es la totalidad.

2) La segunda clase son las categorías de la *cualidad*, la *realidad*, la *negación*, la *limitación*. El límite es tanto real o positivo como negación.

3) La tercera clase son las categorías de la *relación*, y en primer lugar la de la relación de la sustancialidad, *sustancia* y *accidentes*; en seguida, la relación de causalidad, la relación de *causa* a *efecto*; por último, la *reciprocidad* [entre agente y paciente].

4) La cuarta clase son las categorías de la *modalidad*, de la relación de lo objetivo sobre nuestro pensamiento: *posibilidad*, *existencia* (realidad) y *necesidad*. La posibilidad debiera ser lo segundo; pero, con arreglo al pensamiento abstracto, la representación vacía es lo primero.

Kant tiene un gran instinto del concepto cuando dice: la primera categoría es positiva, la segunda lo negativo de la primera, la tercera la síntesis de ambas. La triplicidad, esta vieja forma de los pitagóricos, de los neoplatónicos y de la religión cristiana, aunque aquí sólo se presente como un esquema puramente externo, esconde dentro de sí la forma absoluta, el concepto. Pero, en cuanto Kant dice que una representación puede determinarse en mí como accidental, como causa, efecto, unidad, pluralidad, etc., tenemos ya en ello toda la metafísica del entendimiento. Kant además no deriva estas categorías, y aun cuando le parecen

* En alemán *unendliche*; la traducción literal sería "infinitos", pero tanto Perojo como García Morente traducen "indefinidos" [E.].

imperfectas, dice que las otras se derivan de éstas. Así, pues, Kant recoge estas categorías empíricamente, sin pensar en desarrollar de la unidad estas diferencias de un modo necesario. Y tampoco deduce el tiempo y el espacio, sino que los toma, asimismo, de la experiencia; es, como se ve, un método totalmente antifilosófico, injustificado.

El entendimiento pensante es, por tanto, evidentemente la fuente de las distintas categorías; pero, como éstas son vacías por sí mismas, sólo adquieren una significación al entrar en contacto con la materia múltiple dada por la percepciones, los sentidos, etc. Pues bien, este enlace de las materias dadas por la sensibilidad con las categorías es cosa de la *experiencia*, es decir, de las sensaciones reducidas a categorías; y esto, y no otra cosa, es siempre el conocimiento.[24]

La materia de la percepción perteneciente a la sensibilidad o a la intuición no es dejada en la determinación de lo singular y lo inmediato, sino que yo actúo en contra de ello por cuanto que la relaciono por medio de las categorías y la elevo al plano de los géneros generales, de las leyes naturales, etc. Así planteada la cosa, es fácil resolver el problema de qué se halla en un plano superior, si la sensibilidad llena o el concepto. En efecto, no se perciben directamente las leyes del cielo, sino que lo que se percibe directamente es tan sólo el desplazamiento de los astros. Sólo cuando se retiene este algo directamente percibido y se reduce a determinaciones generales del pensamiento, surge la experiencia, la cual está llamada a ser válida en todo tiempo.

La categoría, que da unidad de pensamiento al contenido sensible, es, por tanto, lo objetivo en la experiencia, la cual adquiere de este modo los caracteres de generalidad y necesidad, mientras que lo percibido es más bien lo subjetivo y lo contingente. Ahora bien, el descubrimiento en la experiencia de estas dos partes integrantes constituye sin ningún género de duda un análisis certero. Kant (*Crítica de la razón pura*, pp. 119 *s.*) llega, sin embargo, partiendo de aquí, al resultado de que la experiencia sólo capta *fenómenos* y de que a través del conocimiento, obtenido por la experiencia, no conocemos las cosas tal y como son en sí sino solamente en forma de leyes de la intuición y de la sensibilidad. Pues la primera parte integrante de la experiencia, la sensación, es de suyo subjetiva, ya que se halla vinculada a nuestros órganos. La materia de la intuición es sólo como es en mi sensación, tal y como esta sensación la percibe: lo único que yo conozco es esta sensación, no

24 Kant, *ibid.*, pp. 105-110.

la cosa misma. En segundo lugar, lo objetivo, lo que debiera ser lo opuesto de este algo subjetivo, es también subjetivo: no forma parte ciertamente de mi sentimiento, pero queda encerrado en el círculo de mi propia conciencia; las categorías son solamente determinaciones de nuestro entendimiento pensante. Ni lo uno ni lo otro es, por tanto, algo en sí, ni ambas cosas cosas juntas, el conocimiento, sino que éste conoce solamente los fenómenos; curiosa, singular contradicción.

El tránsito de la categoría a lo empírico se efectúa del siguiente modo: "los conceptos puros del entendimiento son completamente heterogéneos, desemejantes, a las intuiciones empíricas (más aún, a las intuiciones sensibles en general)"; es necesario, por tanto, "poner de manifiesto cómo es posible aplicar los conceptos puros del entendimiento a los fenómenos". Es de esto de lo que trata el *juicio trascendental*. En el ánimo, en la conciencia de sí, dice, en efecto, Kant, se dan conceptos puros del entendimiento e intuiciones puras; ahora bien, es el *esquematismo* del entendimiento puro, la *imaginación* trascendental, lo que determina la intuición pura, con arreglo a la categoría, formando así el tránsito a la experiencia.[25] El enlace de este algo doble es, a su vez, una de las páginas más bellas de la filosofía kantiana, en la que se unen la sensibilidad pura y el entendimiento puro, predicados anteriormente como términos absolutamente antagónicos. Se contiene aquí un entendimiento intuitivo o una intuición intelectiva; pero no es así como lo entiende Kant, quien no junta estos pensamientos: no comprende que unifica, de este modo, ambas partes integrantes del conocimiento, expresando con ello el en sí del mismo. El conocimiento mismo es en realidad la unidad y la verdad de ambos momentos; pero en Kant el entendimiento pensante y la sensibilidad son factores especiales, que sólo se combinan de un modo externo, superficial, como un pedazo de madera y un hueso atados con una cuerda. Así, por ejemplo, el concepto de la sustancia se convierte, en el esquema, en algo que permanece en el tiempo,[26] es decir, el concepto puro del entendimiento, la categoría pura, entra a formar una unidad con la forma de la intuición pura.

En cuanto que todo gira aquí en torno a nuestras determinaciones y no a la cosa en sí, a lo verdaderamente objetivo, la filosofía kantiana recibe el nombre de *idealismo*. Pero, con este motivo, Kant se detiene a *refutar* el idealismo empírico o material, en los siguientes términos (*Crítica de la razón pura*, pp. 200 *s.*): "Yo tengo conciencia de mi existencia como determinada en el tiempo.

[25] *Ibid.*, pp. 129-132.
[26] *Ibid.*, p. 134.

Pero toda determinación en el tiempo presupone algo permanente en la percepción. Y este algo permanente no puede ser [una intuición] en mí." Pues todos los fundamentos determinantes de mi existencia que en mí se encuentran son representaciones y necesitan, a su vez, como tales, un algo permanente distinto de ellas, en relación con el cual "pueda determinarse mi existencia en el tiempo", dentro de la cual cambian. O bien tengo la conciencia de mi existencia como de una conciencia empírica, determinable solamente en relación a algo que se halla fuera de mí; es decir, tengo la conciencia de un algo exterior.

También cabría decir esto a la inversa: tengo la conciencia de las cosas externas como de cosas determinadas en el tiempo y cambiantes; éstas presuponen, por tanto, algo permanente, algo que no se halla en ellas, sino fuera de ellas. Y este algo soy yo, el fundamento transcendental de su generalidad y necesidad, de su ser en sí, la unidad de la conciencia de sí. Y así lo concibe, en otra ocasión, el propio Kant (*Crítica de la razón pura,* p. 101); por tanto, estos momentos se confunden y entremezclan, ya que lo permanente mismo es una categoría.

El idealismo, considerado en el sentido de que nada existe como singular fuera de mi propia conciencia singular, o la refutación del mismo, en el sentido de que existen también cosas singulares fuera de mi propia conciencia, es por consiguiente tan malo en un caso como en el otro. Aquél es el idealismo de Berkeley, en el que sólo se habla de la conciencia de sí como de algo singular, o en el que el mundo de la conciencia de sí aparece ni más ni menos que como una multitud de representaciones limitadas, sensibles y singulares, tan carentes de verdad como si fuesen llamadas cosas. La verdad o la falta de verdad no está en que sean cosas o representaciones, sino en el carácter limitado y contingente de ella, según que sean representaciones o cosas. La refutación de este idealismo significa, pura y simplemente, llamar la atención hacia el hecho de que esta conciencia empírica no es en sí, del mismo modo que no son en sí tampoco aquellas cosas empíricas. Pero, en Kant, el sujeto cognoscente no llega, en rigor, a la razón, sino que permanece, a su vez, como la conciencia de sí singular en cuanto tal, contrapuesta a la general. En realidad, en lo que hemos visto sólo se describe la conciencia de sí empírica, finita, que necesita una materia traída de fuera, es decir, que es limitada. No se pregunta si estos conocimientos son o no verdaderos en y para sí, con arreglo a su contenido; todo el conocimiento se mantiene dentro de la subjetividad y, al otro lado, se halla, como algo exterior, la *cosa en sí.* Este algo subjetivo es, sin embargo, concreto de suyo:

ya las categorías determinadas del entendimiento pensante son concretas; pero aún lo es más la experiencia, la síntesis de lo sentido con la categoría.[27]

c) En tercer lugar viene, en Kant, la *razón*, a la que llega, también por el camino psicológico, partiendo del entendimiento: sigue hurgando, en efecto, en el saco del alma, para ver qué facultades encuentra todavía en él, y la casualidad le depara el encuentro de la razón. Pero la búsqueda sería también buena aunque no la hubiese descubierto, lo mismo que para los físicos es de todo punto indiferente el que, por ejemplo, exista o no el magnetismo. "Todo nuestro conocimiento comienza por los sentidos, pasa de ahí al entendimiento y termina en la razón, sin que haya en nosotros nada más alto para elaborar la materia de la intuición y reducirla a la suprema unidad del pensamiento."

La razón es, por tanto, según Kant, la facultad para conocer a partir de *principios*, es decir, para conocer lo particular en lo general, por medio de conceptos; el entendimiento, por el contrario, llega a lo particular por la vía de la intuición. Pero las propias categorías son algo particular. El principio de la razón en general es, según Kant, lo general, en cuanto que encuentra lo *incondicionado* para el conocimiento condicionado del entendimiento. El entendimiento es, para él, por tanto, el pensamiento en condiciones finitas; la razón, por el contrario, el pensamiento que hace de lo incondicionado su objeto. Desde entonces, la terminología filosófica acostumbra a distinguir entre el entendimiento y la razón, distinción con que no nos encontramos en los filósofos antiguos (v. *supra*, p. 409). El producto de la razón es, según Kant, la *idea*, —expresión platónica—; por idea entiende Kant lo incondicionado, lo infinito.[28] Es una gran frase ésta de que la razón produce ideas; pero en Kant la idea es solamente lo general abstracto, lo indeterminado.

Ahora bien, este algo incondicionado debe captarse de un modo concreto, y en eso reside precisamente la principal dificultad. En efecto, el conocer lo incondicionado significa determinarlo y derivar las determinaciones de ello. Mucho se ha escrito y hablado acerca del conocer, sin definirlo. Pero en filosofía de lo que se trata es de llegar a conocer lo que se da por supuesto como conocido. Pues bien, a este propósito dice Kant que si bien la razón

[27] En las lecciones de 1825-26, Hegel pasa a tratar directamente aquí de la filosofía de Fichte en su aspecto teórico, reservando el aspecto práctico para exponerlo muy brevemente después del estudio de la *Crítica de la razón práctica* [M.].

[28] Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, pp. 257-259, 264, 267 s., 273.

siente el impulso de llegar a conocer lo infinito, no se halla en condiciones de poder hacerlo. Y la razón que Kant aduce (*Crítica de la razón pura*, pp. 277 s.) es, *de una parte*, el que a lo infinito no corresponde una intuición o percepción psicológicamente sensible, el que el infinito no se da en la experiencia exterior o interior; a la idea no se le encuentra "ningún objeto congruente en el mundo de los sentidos".

Todo depende, sin embargo, del modo como se considere el mundo; ahora bien, para Kant la experiencia, la consideración del mundo, no significa otra cosa sino que aquí nos encontramos, supongamos, con un candelabro y más allá con una bolsa de tabaco. Es exacto, no cabe duda, que lo infinito no se da en el mundo de la percepción sensible; y, dando por supuesto que lo que sabemos sea experiencia, un sintetizar los pensamientos y las materias de la sensibilidad, es evidente que no podremos llegar a conocer lo infinito en el sentido de llegar a tener una percepción sensible de ello. Pero tampoco ha de exigirse para la verificación de lo infinito una percepción sensible; el espíritu existe solamente para el espíritu.

El *segundo aspecto* de por qué no es posible llegar a conocer lo infinito reside en que la razón sólo dispone, para ello, de las formas del pensamiento a que damos el nombre de categorías; y éstas, aunque ofrecen lo que Kant llama determinaciones objetivas, las ofrecen de tal modo que sólo son en sí, a su vez, algo subjetivo. Por tanto, cuando empleamos para la determinación de lo infinito estas categorías que sólo pueden aplicarse a los fenómenos, nos embrollamos en falsas conclusiones (paralogismos) y en contradicciones (antinomias); una de las importantes determinaciones de la filosofía kantiana consiste en ver que lo infinito, en cuanto se determina por categorías, se pierde en contradicciones. Ahora bien, aunque la razón, dice Kant, se convierte en transcendente mediante el establecimiento de estas contradicciones, implica siempre, sin embargo, el *postulado* de reducir a lo infinito la percepción, la experiencia, el conocimiento intelectivo. Y esta combinación de lo infinito, de lo incondicionado, con lo finito, con lo condicionado del conocimiento intelectivo, o incluso con la percepción, sería, desde este punto de vista, lo sumamente concreto.

Hay distintas clases de este algo incondicionado, objetos peculiares creados por la razón, *ideas trascendentales*, que son, por tanto, algo particular por sí mismas. Pues bien, el modo como Kant aborda estas ideas es un modo derivado, a su vez, de la experiencia, de la lógica formal, según la cual existen diversas formas de *razonamiento*. Existiendo, nos dice Kant, tres formas de silogismos, los *categóricos*, los *hipotéticos* y los *disyuntivos*, lo incondi-

cional tiene que ser también de tres clases: "La primera es lo incondicionado de la síntesis categórica en un sujeto." La síntesis es lo concreto; pero la expresión es de doble sentido, ya que expresa una combinación externa de cosas independientes. "En segundo lugar, tenemos lo incondicionado de la síntesis hipotética de los miembros en una sola serie; y, en tercer lugar, lo incondicionado de la síntesis disyuntiva de las partes en un sistema."

La primera combinación, expresada como objeto de la razón o idea trascendental, la hacemos cuando nos representamos "el *sujeto* pensante"; lo segundo "es el conjunto de todos los fenómenos, el *universo*"; lo tercero, "la cosa que encierra la suprema condición de la posibilidad de cuanto puede pensarse, la esencia de todas las esencias", es decir, *Dios*. El problema, reducido a su más aguda expresión, podría formularse ahora así: si la razón puede llevar estos objetos a la realidad o si éstos, por el contrario, quedan encerrados en el pensamiento subjetivo. Pues bien, la razón, según Kant, no es capaz de dar realidad a sus ideas: —de otro modo, sería una razón trascendente, que volaría por encima de las cosas—, sino que produce solamente paralogismos, antinomias y un ideal sin realidad.[29]

α) "El *paralogismo* es un razonamiento falso en cuanto a la forma." Al pensar la razón como real aquella clase de lo incondicionado que es la síntesis categórica en un sujeto y, por tanto, el sujeto pensante, recibe el nombre de sustancia. Ahora bien, ¿es el Yo, lo pensante, una sustancia, un alma, una cosa anímica? Más adelante, se pregunta, asimismo, si es algo permanente, inmaterial, incorruptible, personal, inmortal, y algo que mantenga una comunidad real con los cuerpos. La falsedad del razonamiento consiste en que la idea racional necesaria de la unidad del sujeto trascendental se predique como una cosa, pues sólo así se convierte en sustancia lo que hay de permanente en ella. De otro modo, me encontraría a mí evidentemente como algo permanente en mi pensamiento; pero solamente en la conciencia perceptiva y no fuera de ella. El Yo es, por tanto, el sujeto vacío, trascendental, de nuestros pensamientos, que sólo por medio de sus pensamientos es conocido; pero sin que, partiendo de aquí, podamos llegar a formarnos ni el más leve concepto de lo que es en sí. (Es ésta una distinción harto repelente, pues el pensamiento no es otra cosa que el en sí.) No podemos predicar de él ningún ser, pues el pensamiento es una mera forma, y no obtenemos la representación de la esencia pensante por una experiencia externa, sino simple-

[29] *Ibid.*, pp. 261 s., 274 s., 284, 288 s.

mente por la conciencia de sí, es decir, porque no podemos tomar en la mano el Yo, no podemos verlo, olerlo, etc. Sabemos perfectamente bien, sin duda, que el Yo es el sujeto; pero, si nos remontamos por encima de la conciencia de sí y decimos que es sustancia, vamos más allá de lo que tenemos derecho a ir. El Yo no puede, por tanto, dar al sujeto ninguna realidad.[30]

Aquí vemos a Kant caer en contradicción con la barbarie de las ideas que refuta y la barbarie de sus propias ideas, las cuales no se salen del marco de las refutadas. Tiene, en primer lugar, toda la razón cuando afirma que el Yo no es una cosa anímica, un algo permanente y muerto, dotado de existencia sensible; y, en realidad, si hubiese de ser una cosa común y corriente, tendría que caer también, necesariamente, dentro del campo de la experiencia. En segundo lugar, Kant no sostiene lo contrario de esto, a saber, que el Yo, como este pensar lo general o pensarse a sí, tenga en sí mismo la verdadera realidad que exige como modo objetivo, sino que no sale de la representación de la realidad según la cual ésta consiste en ser una existencia sensible, en vista de lo cual, como el Yo no se da en ninguna experiencia externa, no es real. En efecto, la conciencia de sí, el Yo como tal, no es, según Kant, la realidad; es tan sólo *nuestro* pensamiento; dicho de otro modo: Kant sólo concibe la conciencia de sí, pura y simplemente, como algo sensible. Según ello, el ser, la cosa, la sustancia presenta, en Kant, una forma en la que parece que estas categorías del entendimiento fueran demasiado elevadas para el sujeto como para poder ser predicadas de él. Pero tal vez estas determinaciones sean demasiado pobres y demasiado malas, pues lo vivo no es una cosa, como no lo son tampoco el alma, el espíritu, el Yo. El ser es, asimismo, lo menos que puede decirse del espíritu, su identidad abstracta, inmediata, consigo mismo; por tanto, el ser conviene indudablemente al espíritu, pero apenas si puede considerarse que vale la pena aplicárselo.

β) Viene luego, en segundo lugar, la *antinomia*, es decir, la contradicción de la idea racional de lo incondicionado, aplicada al universo para representarlo como un conjunto íntegro de condiciones. En efecto, en los fenómenos dados la razón exige la integridad absoluta de las condiciones de su posibilidad, en tanto formen una serie, de tal modo que el universo mismo es algo incondicionado.

Ahora bien, si esta perfección se predica como algo que es, se representa solamente una antinomia, y la razón aparece simple-

[30] *Ibid.*, pp. 289-299.

mente como una razón dialéctica; es decir, descubrimos en este objeto, por cualquier parte que lo contemplemos, una perfecta contradicción.[31] Pues los fenómenos son un contenido finito y el universo una cohesión de cosas limitadas; y si este contenido es pensado por la razón, es decir, subsumido bajo lo incondicional y lo ilimitado, estaremos ante dos determinaciones, lo finito y lo infinito, contradictorias entre sí. La razón demanda una síntesis pura y simplemente perfecta, un comienzo absoluto; en los fenómenos se nos presenta, por el contrario, una serie de causas y de efectos, sin ningún punto final. Kant (*Crítica de la razón pura*, p. 320) señala aquí cuatro contradicciones, lo que es demasiado poco; en efecto, todo concepto entraña sus antinomias ya que no es un concepto simple, sino concreto, lo cual quiere decir que encierra determinaciones distintas, que son, a su vez, términos contrapuestos.

αα) Estas antinomias llevan consigo, en primer lugar, el que es necesario hacer valer, asimismo, una determinación, la de lo *limitado*, como la de lo *ilimitado*. "*Tesis:* el mundo tiene un principio y un fin en el tiempo y se halla limitado en el espacio. *Antítesis:* No tiene principio ni fin en el tiempo, ni tampoco límites en el espacio." Lo uno, dice Kant, puede probarse ni más ni menos que lo otro; su prueba es, ciertamente, apagógica, pero no se trata de "pruebas de abogado".[32] El mundo es, como universo, la totalidad; es, por tanto, una idea general y, en este sentido, ilimitada. Pero la perfección de la síntesis en el desarrollo del tiempo y del espacio no es otra cosa que un primer comienzo del espacio y el tiempo. Si, por tanto, aplicamos al mundo, para conocerlo, las categorías de lo limitado y lo ilimitado, caeremos en contradicciones, ya que estas categorías no pueden ser predicadas de las cosas en sí.

ββ) La segunda antinomia es la de que los átomos de que está *compuesta* la sustancia deben considerarse como necesarios, lo que equivale a decir que debe probarse *lo simple*; pero, asimismo, se prueba la no perfección, el desarrollo infinito de la división. La *tesis*, por tanto, reza así: "Toda sustancia se compone de partes simples"; la antítesis: "No existe nada simple."[33] Lo uno es, aquí, el límite, algo material y que es para sí, lo puntual, que es al mismo tiempo la superficie circundante; lo otro es la divisibilidad hasta el infinito.

γγ) La tercera antinomia es la contraposición de *libertad* y *necesidad*. Lo primero es lo que se determina a partir de sí mis-

[31] *Ibid.*, pp. 312-314.
[32] *Ibid.*, pp. 317 s., 328 s., 332.
[33] *Ibid.*, pp. 318, 336 s.

mo, el lado de la infinitud: la causalidad con arreglo a las leyes de la libertad es la única. Lo otro es: sólo existe un determinismo; cada cosa se halla determinada por una causa externa.[34]

δδ) La cuarta antinomia se basa en lo siguiente: de una parte, la totalidad se consuma en la libertad, como un primer principio del hacer, o en una esencia *absolutamente necesaria*, como la causa del universo, quedando rota así la continuidad; pero frente a aquella libertad aparece, de otra parte, la necesidad de la continuidad con arreglo a las condiciones de las causas y los efectos, y frente a la esencia necesaria el hecho de que todo es *contingente*. Por tanto, de una parte se afirma la necesidad absoluta del mundo condicionado: "El mundo supone un ser absolutamente necesario." Lo contrario a esto es: "No existe un ser absolutamente necesario, ni como parte del mundo ni fuera de él." [35]

Una de estas dos proposiciones contradictorias es tan necesaria como la otra; no hay para qué entrar, aquí, en disquisiciones acerca de esto. La necesidad de estas contradicciones es justo el lado interesante que Kant *(Crítica de la razón pura*, p. 324) trae a nuestra conciencia, ya que según la metafísica común y corriente si lo uno rige hay que dar lo otro por refutado. Sin embargo, lo que hay de importante en esta afirmación de Kant va dirigido contra su intención. Pues aunque es cierto que Kant *(Crítica de la razón pura*, pp. 385 *s.*) disuelve estas antinomias, las disuelve solamente en el peculiar sentido del idealismo trascendental, que no niega o pone en duda la existencia de las cosas exteriores (v. *supra*, pp. 431 *s.*), sino que "permite que las cosas sean intuídas en el espacio y en el tiempo" (para lo que no se necesita contar con ninguna autorización); pero para él "el espacio y el tiempo no son, en sí mismos, tales cosas [por lo cual] no existen fuera de nuestro ánimo"; es decir, que todas estas determinaciones de principio en el tiempo, etc., no corresponden a las cosas, al en sí del mundo mismo de los fenómenos, que existe para sí fuera de nuestro pensamiento subjetivo. Si correspondiesen a los libros tales determinaciones del mundo, de Dios, etc., existiría una contradicción objetiva; pero esta contradicción no es en y para sí, sino que sólo nos conviene a nosotros. O bien, este idealismo trascendental deja en pie la contradicción, sólo que el en sí no es tan contradictorio, sino que esta contradicción tiene su fuente única y exclusivamente en nuestro pensamiento.

Sigue, pues, en pie, en nuestro ánimo, la misma antinomia; y si antes era Dios lo que asumía en su seno todas las contradiccio-

[34] *Ibid.*, pp. 319, 346 *s.*
[35] *Ibid.*, pp. 319, 354 *s.*

nes, ahora es la conciencia de sí. Pero la filosofía kantiana no sigue impugnando el que no son las cosas mismas las que se contradicen, sino que es aquélla, la conciencia de sí. La experiencia nos enseña que el Yo no se disuelve por ello, sino que *es*; no debemos, por tanto, preocuparnos de sus contradicciones, toda vez que el Yo puede soportarlas. Kant, sin embargo, muestra aquí demasiada ternura por las cosas: sería lástima que éstas se contradijesen. Pero el que el espíritu, lo más alto de todo, sea la contradicción, en nada perjudica.

Así, pues, Kant no disuelve, ni mucho menos, la contradicción; y como el espíritu la asume en sí y lo contradictorio se destruye, ello quiere decir que el espíritu es desintegración y locura de suyo. La verdadera disolución recaería sobre el contenido de que las categorías no encierran en sí verdad alguna, y tampoco lo incondicionado de la razón, sino solamente la unidad de ambos como cosas concretas.

γ) Kant llega también a la idea de *Dios*; esta tercera idea es la esencia de las esencias, implícita o presupuesta en las ideas restantes. Kant nos dice (*Crítica de la razón pura*, pp. 441-452) que, según la definición wolffiana, Dios es el más real de todos los seres; se trata, por tanto, de probar que Dios no es solamente pensamiento, sino que *es*, que tiene realidad, ser. A este lo llama Kant el *ideal* de la razón, a diferencia de la idea, que es simplemente la suma y compendio de toda posibilidad. El ideal es, por tanto, la idea en cuanto es, del mismo modo que en el arte llamamos ideal a la idea realizada de un modo sensible. Al llegar aquí, Kant considera la prueba de la existencia de Dios, ya que se pregunta si a este ideal se le puede atribuir realidad.

La *prueba ontológica* parte del concepto absoluto para sacar de él conclusiones en cuanto al ser. Así, Anselmo, Descartes y Spinoza dan el paso hacia el ser; y todos ellos admiten, a este propósito, la unidad del ser y del pensamiento. Pero Kant (*Crítica de la razón pura*, pp. 458-466) dice: a este ideal de la razón no se le puede atribuir tampoco ninguna realidad: no hay transición del concepto al ser. "El ser no es un predicado real [como otro cualquiera], un concepto de algo que pueda añadirse al concepto de una cosa. Cien táleros reales no encierran ni la más pequeña cosa más que cien táleros posibles", son el mismo contenido, es decir, el mismo concepto; son en efecto ciento, tanto los unos como los otros. No hay más diferencia sino que los unos son el concepto o, mejor dicho, la representación, y los otros el objeto; el ser no es ninguna determinación nueva del concepto, pues si así fuese mi concepto de los cien táleros reales contendría otra cosa que cien

táleros reales. Sin embargo, "el objeto, en cuanto real, no se contiene simplemente en mi concepto; o, dicho de otro modo, a mi concepto se añaden sintéticamente los cien táleros reales."

Por tanto, no es posible derivar el ser del concepto, ya que no se contiene en él, sino que se le tiene que añadir. "Para llegar a la existencia, tenemos que salirnos del marco del concepto. Tratándose de objetos del pensamiento puro, no constituye un medio el conocer su existencia, ya que ésta tenía necesariamente que conocerse *a priori*; pero nuestra conciencia de toda existencia pertenece íntegramente al campo de la experiencia." Es decir, que Kant no llega a establecer justo aquella síntesis del concepto y del ser, o sea a comprender la existencia, a establecerla como un concepto; la existencia sigue siendo para él sencillamente otra cosa que el concepto. Cierto que el contenido, para él, es el mismo en lo existente y en el concepto: pero, como el ser no va implícito en el concepto, resulta fallido todo intento de derivarlo de él.

Cierto es que la determinación del ser no está de un modo positivo y terminado en el concepto; es otra cosa que realidad y objetividad. Si, por tanto, nos detenemos en el concepto, nos detenemos en el ser como en lo otro del concepto, y nos atenemos a la separación de ambos; obtendremos así la representación, pero no el ser, que es de lo que se trata. La afirmación de que cien táleros posibles son algo distinto a cien táleros reales envuelve un pensamiento popular muy extendido, como el de que no es posible pasar del concepto al ser, pues no por imaginarme la existencia de cien táleros los tengo en mi poder. Pero lo mismo podríamos decir, en el mismo sentido popular: dejemos a un lado esa figuración, pues se trata simplemente de eso; dicho de otro modo, lo que nos imaginamos es falso, los cien táleros que nos representamos son, pura y simplemente, una ficción. El aferrarnos a ellos es, por tanto, una malsana figuración, que nada vale; quien se deja llevar de tales figuraciones y deseos, es un hombre fatuo. Tener cien táleros es tener cien táleros reales; así, pues, quien los necesite deberá poner manos a la obra para adquirirlos, para llegar a poseerlos; es decir, no deberá contentarse con aquella figuración, sino pasar por encima de ella.

Este algo subjetivo no es lo último, lo absoluto; lo verdadero es aquello que no es simplemente algo subjetivo. Cuando poseemos cien táleros, los tenemos real y verdaderamente y, al mismo tiempo, nos los representamos. No obstante, según la representación kantiana, sigue en pie la diferencia: el dualismo es lo último y cada uno de los lados por sí mismo se considera como algo absoluto. Contra este algo falso, que pretende ser aquí lo absoluto y

lo último, va dirigido el sano sentido común; toda conciencia común y corriente trasciende por encima de eso; todo acto trata de levantar una representación subjetiva y de llegar a algo objetivo. Ningún hombre es tan necio como aquella filosofía: cuando siente hambre, no se contenta con imaginarse la comida, sino que hace lo posible por ingerirla, saciando el hambre. Toda actividad es una representación que no *es* aún, pero que es subjetivamente levantada. También aquellos cien táleros imaginarios se convierten en reales, y los reales, a su vez, en imaginarios: es ésta una experiencia corriente, y tal es su destino; el que los cien táleros pasen a ser propiedad mía o no, dependerá de una serie de circunstancias de orden externo. Claro está que la representación no es culpable de que yo me obstine en aferrarme a ella, pues por mucho que el hombre se figure una cosa, no por ello adquiere ésta existencia. Todo depende de *lo que* nos representemos y de que pensemos o comprendamos lo subjetivo y el ser; de este modo, se convierten el uno en el otro.

El pensar, el concepto implican, en efecto, necesariamente, el no ser algo subjetivo, sino el levantar este algo subjetivo, para convertirse en algo objetivo. Descartes afirma expresamente que aquella unidad sólo se da en el concepto de Dios, pues eso es Dios y no otra cosa; y no habla de aquellos cien táleros, ya que éstos no son una existencia que encierre un concepto en sí misma. Precisamente de un modo *absoluto* es levantada aquella contraposición, es decir, que lo finito perece; la tal contraposición sólo prevalece en la filosofía de la finitud. Por tanto, cuando la existencia no es comprendida, estamos ante simples percepciones sensibles, sin conceptos; y lo que no tiene concepto no puede ser, por ello mismo, un concepto: es simplemente una sensación, un tomar algo en la mano.

Claro está que esta existencia no la tiene lo absoluto, la esencia: dicho de otro modo, semejante existencia no encierra ninguna verdad; es sólo un momento llamado a desaparecer. Este "buscar agua en el desierto" por medio de la lógica corriente, es lo que se llama filosofar; es algo así como Isacar, el asno huesudo, al que no hay manera de hacer moverse del sitio (*Génesis*, 49, 14). Estas gentes dicen: no servimos para nada, y en vista de que no servimos para nada, no servimos ni queremos servir. Pero, es una falsa modestia y una falsa humildad cristiana esto de querer ser buenos a fuerza de no servir para nada; en realidad, este reconocimiento de la propia nulidad es una especie de soberbia interior y una gran complacencia con uno mismo. En gracia a la verdadera humildad, el hombre no debe entregarse a su nulidad,

sino elevarse por encima de ella, mediante la captación de lo divino.

La determinación a que Kant (*Crítica de la razón pura*, p. 467) se atiene es la de que no es posible *derivar* el ser del concepto. Resultado de ello es la tesis de que, si bien la razón puede llegar a tener el pensamiento de lo infinito, la determinación en general se halla separada de su idea, y más concretamente, la determinación llamada ser.

Las ideas de la razón no pueden verse confirmadas por la experiencia, ni encontrar en ésta su corroboración; cuando se determinan por medio de categorías, surgen las contradicciones. Cuando la idea ha de determinarse simplemente como algo que es, no es otra cosa que el concepto; y de ello se distingue siempre el ser de lo existente. Ahora bien, este resultado, tan extraordinariamente importante en lo tocante a los conocimientos intelectivos, no lleva a Kant, en lo que a la razón se refiere, sino a la afirmación de que ésta no encierra, por sí misma, otra cosa que la unidad formal para la *sistematización metódica* de los conocimientos intelectivos. Se retiene el pensamiento abstracto en su totalidad; se dice que el intelecto sólo puede establecer *orden* en las cosas, pero que este orden no es nada en y para sí, sino algo puramente subjetivo. Sólo le queda, pues, a la razón la forma de su pura identidad consigo misma, y ésta sólo sirve para una cosa: para ordenar las múltiples leyes y relaciones intelectivas, las clases, los tipos y los géneros con que se encuentra el entendimiento.[36] Yo, como razón o como representación, y fuera de mí las cosas: son ambos, pura y simplemente, términos que se enfrentan; tal es, según Kant, el punto de vista último. El animal no se detiene en este punto de vista, sino que hace surgir prácticamente la unidad. Tal es la crítica de la razón teórica en Kant, en la que indica lo apriorístico, lo determinado de la razón en sí misma, pero sin llegar a la determinabilidad de lo individual.[37]

Habría que señalar aún la filosofía positiva o la metafísica que Kant formula *a priori* en torno a la esencia objetiva, al contenido del objeto de la experiencia, a la naturaleza: su *filosofía de la naturaleza*, en la que pone de manifiesto los conceptos generales de ésta. Sin embargo, por lo que al contenido se refiere, esto es, en parte, algo muy pobre y muy limitado, que sólo contiene unos cuantos conceptos y cualidades generales de la *materia* y el *movimiento*; y, por lo que se refiere a lo científico o apriorístico, como Kant lo llama, se trata de algo absolutamente insatisfactorio.

[36] *Ibid.*, pp. 497 *s.*

[37] En las lecciones de 1825-26 no se trata hasta llegar a este lugar lo que es la filosofía de Jacobi, considerada desde este punto de vista [M.].

En efecto, el que la materia se halla dotada de movimiento y tiene, además, una *fuerza de atracción y de repulsión*,[38] etc., son todos conceptos que Kant da por supuestos, en vez de poner de manifiesto su necesidad. Hay que reconocer, sin embargo, el gran mérito de los *Principios metafísicos de la ciencia natural* ("Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft") al llamar la atención hacia un comienzo de una filosofía de la naturaleza, consistente en que la física emplee, sin detenerse a investigarlas más a fondo, determinaciones del pensamiento que constituyen las bases esenciales de sus objetos. La *densidad*, por ejemplo, es considerada por ella como una cantidad desigual, como un simple *quantum* en el espacio; Kant, en cambio, ve en ella un *grado* en la acción de llenar el espacio, es decir, la considera como energía, como *intensidad* de la acción. Por eso exige *(Principios metafísicos de la ciencia natural,* pp. 65-68) que la materia *se construya* a base de fuerzas y actividades, no a base de átomos; punto de vista que sigue compartiendo plenamente Schelling. La obra de Kant es un intento de pensar, es decir, de poner de manifiesto las determinaciones del pensamiento cuyo producto son representaciones tales como la de materia; Kant se esfuerza en poner de manifiesto los conceptos y principios fundamentales de esta ciencia, dando pie con ello para una llamada teoría *dinámica* de la naturaleza.

Die Religion innerhalb der blossen Vernunft ["La religión dentro de los límites de la razón pura"] es también una obra en que se señalan las doctrinas de la fe como aspectos de la razón, ni más ni menos que se hace en la naturaleza. De este modo, Kant, en la dogmática positiva de la religión con la que había dado al traste la Ilustración, trae al recuerdo las ideas de la razón: el significado racional y, sobre todo, moral que tienen los llamados dogmas de la religión, por ejemplo, el dogma del *pecado original*.[39] Modo de proceder mucho más racional que el de la Ilustración, la cual se avergüenza de hablar de ello.

Tales son las determinaciones fundamentales, en lo tocante a la parte teórica de la filosofía kantiana.

2. A la inteligencia hay que añadir, en la filosofía kantiana, *en segundo lugar*, lo práctico, la naturaleza de la voluntad y de lo que constituye su principio: es lo que estudia la *Crítica de la razón práctica*, en la que Kant hace suya la determinación rousseauniana de que la voluntad es libre en y para sí. Kant concibe la razón

[38] Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (3ª ed., Leipzig, 1800), pp. 1, 27.

[39] Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (2ª ed., Königsberg, 1794), pp. 20-48.

teórica de tal modo, que, al referirse a un objeto, este objeto le debe ser dado; pero, a partir del momento en que se lo da a sí misma, carece el objeto de verdad y la razón no cobra, en *este* conocimiento, su propia independencia. Sólo es independiente de suyo, por el contrario, como razón práctica; en cuanto ser moral, el hombre es libre, se halla colocado por encima de toda ley natural y de todo fenómeno. Del mismo modo que la razón teórica presentaba categorías, diferencias apriorísticas, la razón práctica tiene la *ley moral* en general, cuyas determinaciones más precisas son los conceptos de deber y derecho, de lo lícito y lo ilícito; y, en este punto, la razón rechaza toda materia dada, de la que en el plano teórico, en cambio, no puede prescindir.

La voluntad se determina a sí, todo lo jurídico y todo lo moral descansa sobre la *libertad*; en ella cobra el hombre la conciencia absoluta de sí mismo.[40] Desde este punto de vista, la conciencia de sí mismo es *su* propia esencia, mientras que la razón teórica tenía *otra* distinta: concretamente, en el primer caso el Yo es, en su carácter individual, esencia inmediata, generalidad, objetividad; la subjetividad tiende, en segundo lugar, a la realidad, pero no a la realidad sensible, a la que antes encontrábamos, sino que aquí la razón se hace pasar por lo real. Aquí, es el concepto el que tiene la conciencia de su defectuosidad, cosa que no debiera tener la razón teórica, ya que el concepto tiene que seguir siendo tal concepto. Se impone, pues, aquí el punto de vista de lo absoluto, ya que el hombre encierra en su pecho algo infinito. Tal es lo que hay de satisfactorio en la filosofía kantiana: el cifrar lo verdadero por lo menos en el ánimo del hombre, por lo cual sólo reconozco lo que se halla en armonía con mi propia determinación.

a) Kant divide la voluntad en una *capacidad de apetencia inferior* y *superior*; y esta manera de expresarse no tiene nada de torpe. La capacidad de apetencia inferior son los *instintos*, los impulsos, etc.; la superior es la voluntad como tal, que no obra por fines externos, individuales, sino por fines generales. A la pregunta de cuál es el principio de la voluntad que debe determinar los actos del hombre se ha contestado de diversos modos, diciendo, por ejemplo, el amor propio, la benevolencia, la felicidad, etc.

Estos principios *materiales* de conducta, dice ahora Kant, se reducen todos ellos a los impulsos del hombre, a la *dicha*; pero lo que hay de racional en él es algo puramente *formal*, y consiste en que lo que ha de regir como ley tiene que ser concebido como legislación de validez general, sin levantarse. Ahora bien, todo

[40] Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (4ª ed., Riga, 1797), pp. 3-11, 29-32.

ethos de la conducta descansa sobre la intención de que la presida la conciencia de la ley y en gracia a la ley misma, el *respeto* a la ley y a sí misma, como lo único que pueda hacer al hombre feliz.

Como ser ético que es, el hombre lleva en sí mismo la ley moral cuyo principio es la libertad y la *autonomía* de la voluntad; pues él, el hombre, es la espontaneidad absoluta. Las determinaciones inspiradas por las inclinaciones humanas son principios heterogéneos para la voluntad; dicho de otro modo, la voluntad es *heteronomía* cuando se traza como fin estas determinaciones, ya que entonces toma sus determinaciones de algo distinto. La esencia de la voluntad consiste en determinarse a partir de sí misma, pues la razón práctica se traza a sí misma sus leyes. La voluntad empírica, en cambio, es heterónoma, ya que se determina por los apetitos; esto forma parte de nuestra naturaleza, y no cae dentro del campo de la libertad.[41]

Una de las determinaciones extraordinariamente importantes de la filosofía kantiana es la de que debe reducirse a sí misma lo que la conciencia de sí considera como la esencia, la ley y el en sí. Según que el hombre persiga este o aquel fin, según que enjuicie de éste o el otro modo el mundo o la historia, ¿qué debe reputar como su fin último? Para la voluntad, no existe otro fin que el sacado de ella misma, el fin de su libertad.

Es un gran progreso el que representa el establecimiento de este principio, según el cual la libertad es el último eje en torno al cual gira el hombre, la última cúspide que ante nada se humilla; el hombre, en estas condiciones, no reconoce ninguna autoridad, no se somete a nada en que no sea respetada su libertad.

Esto le ha valido a la filosofía kantiana, de una parte, su gran difusión y una gran devoción, ya que el hombre, gracias a ella, encuentra dentro de sí mismo un centro firme e inconmovible; pero no pasa tampoco de este principio. Mientras que la última cúspide de la razón teórica es la identidad abstracta, ya que aquélla sólo puede ofrecernos un canon, una regla de ordenaciones abstractas,[42] la razón práctica aparece, al mismo tiempo, en cuanto normativa, concebida de un modo concreto; la ley que ésta se traza es la ley moral. Pero, una vez expuesto que es de suyo algo concreto, queda otra cosa, y es que esta libertad sólo es, por el momento, lo negativo de todo lo demás; ningún vínculo, ninguna otra cosa, nos obliga. Es, en este sentido, algo indeterminado; es la identidad de la voluntad consigo misma, su ser cabe sí.

Ahora bien, ¿cuál es el contenido de esta ley? Volvemos a en-

[41] Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, pp. 40 s., 56, 126-135, 58, 38, 77.
[42] Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, pp. 62, 500.

contrarnos aquí con la ausencia de todo contenido. La única forma de este principio es, en efecto, la coincidencia consigo mismo, la generalidad; el principio formal de la legislación no encuentra, dentro de esta soledad en que se halla, determinación alguna, o bien ésta es solamente la abstracción. Lo general, el no contradecirse, es algo vacuo que no cobra realidad ni en lo práctico ni en lo teórico. De aquí que Kant exprese la ley moral de este modo (y el establecimiento de esta forma general ha sido desde siempre un postulado del intelecto abstracto): "Obra con arreglo a *máximas* [es decir, la ley debe ser, al mismo tiempo, mi ley particular] que puedan convertirse en leyes universales." [43]

De este modo, Kant sólo dispone, para determinar el concepto del *deber* (pues el problema que se plantea es el de saber lo que es el deber para la libre voluntad), de la forma de la identidad, que es la ley del entendimiento abstracto. El defender a la patria, el procurar la felicidad de otro, es un deber, no por razón del contenido, sino sencillamente porque es un deber, del mismo modo que entre los estoicos lo pensado se consideraba como verdad por el solo hecho de pensarse (v. t. II, pp. 354, 360, 363). El contenido, como tal, no es, en realidad, lo generalmente vigente en las leyes del ethos, puesto que se contradice. La caridad, por ejemplo, ordena al hombre "entregar sus bienes a los pobres", pero si todos dan lo que tienen, se levanta la caridad.

Sin embargo, tampoco con la identidad abstracta se avanza un solo paso, pues todo contenido que se plasma bajo esta forma es precisamente lo que es, sin contradecirse. Pero nada se pierde tampoco por el hecho de que no se plasmen bajo esa forma. En lo tocante a la propiedad, por ejemplo, es ley de mi conducta el que la propiedad debe ser respetada, pues lo contrario no podría considerarse como una ley universal. Y esto es exacto, pero es una determinación absolutamente formal, como si se dijese: es la propiedad, y basta. La propiedad es aquí la premisa de que se parte; pero lo mismo podría ocurrir que esta determinación desapareciese en cuyo caso no se daría contradicción alguna en el robo: no existiendo la propiedad, no hay por qué respetarla. Tal es el defecto de que adolece el principio kantiano-fichteano: se trata de un principio puramente formal; el frío deber es el último hueso no digerido que queda en el estómago, la revelación entregada a la razón.

El primer *postulado* de la razón práctica es, por tanto, la voluntad libre para sí, que se determina; pero este algo concreto es todavía abstracto. Lo segundo y lo tercero son formas que sirven

[43] Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, pp. 54, 58 (35).

para recordarnos que la voluntad en un sentido superior es algo concreto.

b) Lo segundo es la relación entre el concepto de la voluntad y la voluntad particular del individuo; lo concreto es aquí el que mi voluntad particular y la voluntad general sean idénticas o el que yo sea un hombre moral. Esta unidad es postulada, el hombre debe ser moral; pero no se pasa del *deber ser*, y todo queda reducido a esta cháchara sobre lo ético. No se nos dice qué sea lo ético; no se piensa para nada en un sistema del espíritu que se realiza. Lejos de ello, la razón práctica aparece enfrentada a los sentidos prácticos, a los instintos y las inclinaciones del hombre, lo mismo que la razón teórica a los sentidos objetivos. El ethos consumado debe permanecer necesariamente más allá, pues el ethos presupone la diferencia entre la voluntad particular y la voluntad general. Es una lucha y una determinación de lo sensible por lo general. Sólo puede existir lucha cuando la voluntad sensible no se ajusta todavía a la voluntad general. El resultado es, por tanto, que la meta de la voluntad moral sólo pueda alcanzarse en el *progreso infinito*; sobre esto basa Kant (*Crítica de la razón práctica*, pp. 219-223) el *postulado de la inmortalidad del alma*, como el progreso infinito del sujeto en su ethos, puesto que el propio ethos es algo imperfecto y tiene necesariamente que progresar hacia lo infinito. Claro está que la voluntad particular es otra cosa que la voluntad general; pero no es algo último y sencillamente permanente.

c) Viene en tercer lugar lo supremo concreto, el concepto de la libertad de todos los hombres, de tal modo que el mundo natural debe hallarse en armonía con el concepto de la libertad. Tal es el *postulado de Dios*, el que, sin embargo, no reconoce la razón. La voluntad tiene frente a sí el mundo entero, el todo de la sensibilidad, y, sin embargo, la razón tiende hacia la unidad de la naturaleza y de la ley moral, como la idea del *bien* que es el fin último del mundo. Pero como se trata de algo puramente formal, es decir, de algo carente de contenido por sí mismo, se enfrenta a los instintos y las inclinaciones de una naturaleza subjetiva y de una naturaleza independiente exterior. Kant (*Crítica de la razón práctica*, pp. 198-200) unifica la contradicción de ambos factores en la idea del *supremo bien*, en el cual la naturaleza es ya adecuada a la voluntad racional y la dicha se armoniza con la virtud. Coincidencia ésta que no es, en rigor, lo que interesa aquí, aunque en ello consista la realidad práctica.

En efecto, la dicha no es otra cosa que el sentimiento sensible de sí mismo o la realidad de este individuo singular, no la realidad

general en sí. Aquella unificación sigue siendo, por tanto, un más allá, un pensamiento que no se da en la realidad, sino que simplemente debe ser. Kant (*Crítica de la razón práctica,* pp. 205-209) se deja llevar, así, íntegramente de la cháchara de quienes dicen que en este mundo a los virtuosos les va muchas veces mal y a los viciosos bien, etc., y postula, más en detalle, la *existencia* de Dios como la esencia, la causalidad por medio de la cual se produce esta armonía, en función tanto de la representación de lo que hay de *sagrado* en la ley moral como en la naturaleza, pero también simplemente, con arreglo al progreso infinito y en función del fin racional que se trata de realizar; postulado este que, al igual que el de la inmortalidad del alma, deja subsistir la contradicción, tal y como es, limitándose a proclamar el deber ser abstracto de su disolución. El postulado mismo es algo perenne, puesto que el bien constituye un más allá con respecto a la naturaleza; la ley de la necesidad y la ley de la libertad son distintas la una de la otra, y se establecen en virtud de este dualismo. La naturaleza dejaría de ser tal naturaleza, si no se ajustase al concepto del bien; sigue por tanto en pie la suprema contradicción, ya que ambos lados no pueden armonizarse. Asimismo es necesario establecer la unidad de ambos; pero esta unidad no es nunca real, ya que se presupone siempre la separación de ambos.

Kant aduce, como vemos, ciertas maneras populares de expresarse: se trata de que el mal sea vencido, y de que sea, al mismo tiempo, poco. Dios es para él solamente una *creencia,* una opinión, algo puramente subjetivo, que no encierra una verdad en y para sí.[44] También este resultado tiene un carácter muy popular.

Ahora bien, estos postulados no expresan sino la síntesis sin pensamiento de los distintos momentos totalmente contradictorios entre sí; son, por tanto, un "nido" [45] de contradicciones. Así, por ejemplo, se postula la inmortalidad del alma en gracia a un ethos imperfecto, es decir, por el hecho de que este ethos se halla afectado por la sensibilidad. Pero lo sensorial es condición de la conciencia moral de sí mismo; la meta, la perfección, es lo que levanta el ethos mismo como tal. También la otra meta, la armonía de lo sensible y lo racional, levanta asimismo el ethos, pues éste consiste justo en este antagonismo entre la razón y la sensibilidad. La realidad del Dios creador de la armonía es también una realidad carente de conciencia; es asumida por la conciencia en gracia a la armonía, a la manera como los niños se asustan unos a otros con un fantoche. La función en gracia a la cual se admite la existen-

[44] *Ibid.,* pp. 223-227.
[45] Kant, *Kritik der reinen Vernunft,* p. 471.

cia de Dios, con objeto de infundir mayor respeto a la ley moral mediante la idea de un legislador divino, se halla en contradicción con el postulado de que el ethos consiste justo en que la ley sea respetada pura y exclusivamente en gracia a ella misma.[46]

Por tanto, la razón práctica, en que la conciencia de sí mismo rige como el en sí, frente a la razón teórica, en que se la considera como la esencia objetiva, no arriba tampoco a una unidad y realidad en sí misma. A los hombres les resulta difícil creer que la razón sea real; sin embargo, no hay nada real más que la razón, que es el poder absoluto. La vanidad del hombre pretende tener en la cabeza un supuesto ideal que le permita censurarlo todo; somos nosotros los dotados de talento, éste existe en nosotros, pero carece de existencia. Tal es el último punto de vista; es un punto de vista elevado, pero que no nos permite llegar hasta la verdad. El bien absoluto sigue siendo un deber ser sin objetividad; y no puede pasarse de aquí.

3. Nos queda todavía por examinar el *tercer* aspecto de la filosofía kantiana, el de la *Crítica del juicio*, en el que se nos presenta el postulado de lo concreto, según el cual la idea de aquella unidad no se establece como un más allá sino como algo presente. Es este un aspecto de especial importancia. Dice Kant que el entendimiento establece leyes en lo teórico, y produce categorías, pero que éstas no pasan de ser determinaciones puramente generales, al margen de las cuales queda lo particular (la otra parte integrante de todo conocimiento).

Ambas cosas son distintas la una de la otra para el entendimiento, pues sus distinciones permanecen dentro de la generalidad. Es cierto que, en lo práctico, la razón es el en sí; pero su ser libre para sí, la libertad normativa bajo una forma superior, se enfrenta igualmente a la naturaleza en su libertad y en sus propias leyes.

"En lo teórico, la razón sólo puede deducir, por medio del entendimiento, partiendo de leyes dadas, una serie de conclusiones, las cuales, sin embargo, no pasan de la naturaleza; solamente en el terreno de lo práctico, puede trazar normas. El entendimiento y la razón [la razón práctica] tienen dos distintas legislaciones sobre la misma base de la experiencia sin que ninguna de las dos pueda perjudicar a la otra. Pues del mismo modo que el concepto de naturaleza no influye sobre la legislación por medio del concepto de la libertad, éste no estorba tampoco la legislación de la naturaleza. La posibilidad de la coexistencia de ambas legislacio-

[46] Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, p. 146.

nes y de la facultad correspondiente la demuestra la crítica de la razón pura" (!?)

"El hecho de que estos dos distintos campos, que se limitan continuamente, si bien no en su legislación, pero sí en cuanto a sus efectos dentro del mundo sensible [allí donde ambos coinciden], no formen uno solo se explica por la circunstancia de que el concepto de la naturaleza, al representar sus objetos en la intuición, los representa no como cosas en sí mismas, sino como meros fenómenos mientras que el concepto de la libertad, por el contrario, representa en sus objetos una cosa en sí misma, pero no lo hace en la intuición, razón por la cual ninguno de los dos conceptos puede procurarnos un conocimiento teórico de su objeto (ni tampoco del sujeto pensante) como cosa en sí, como algo suprasensible, una zona ilimitada e inasequible para toda nuestra facultad de conocimiento. Ahora bien, aunque se abra un abismo insondable entre la zona del concepto de la naturaleza, como lo sensible, y la zona del concepto de la libertad, como lo suprasensible, de tal modo que no pueda pasarse de la primera a la segunda, como si se tratase de dos mundos distintos, el primero de los cuales no ejerce la menor influencia sobre el segundo, no cabe duda de que éste *debe* influir sobre aquél, es decir, de que el concepto de libertad debe realizar en el mundo sensible el fin propuesto por sus leyes; por consiguiente, la naturaleza debe ser pensada de tal modo que la conformidad a leyes que posee su forma coincida, por lo menos, con la posibilidad de los fines que en ella han de alcanzarse con arreglo a las leyes de la libertad. Por tanto, tendrá necesariamente que existir un fundamento de unidad de lo suprasensible, de lo que sirve de base a la naturaleza, y de lo práctico que encierra el concepto de libertad, el concepto, aun cuando no conduce ni teórica ni prácticamente a un conocimiento del mismo, ni tiene, por tanto, su zona propia y peculiar, sin embargo, hace posible el tránsito de la manera de pensar con arreglo a los principios de un campo a la manera de pensar conforme a los principios del otro. Entre el entendimiento y la razón está, así, el juicio, como entre la facultad de conocer y la facultad de desear el placer y la ausencia de él; en el juicio hay que buscar, por tanto, el tránsito de la zona de los conceptos de naturaleza a la zona de los conceptos de libertad." [47]

Aquí es donde nos encontramos ahora con lo final [adecuado a un fin]: es decir, con una realidad especial, determinada solamente por lo general, por el *fin*. El entendimiento es el fundamen-

[47] Kant, *Kritik der Urtheilskraft* (3ª ed., Berlín, 1799), Introd., pp. XVII-XX, XXIV *s.*

to de esta unidad de lo múltiple; por tanto, lo sensible se halla determinado aquí por lo suprasensible. Esta idea de algo general que lleva en sí mismo lo particular es, pues, según Kant, el objeto del juicio, que el propio Kant divide en los siguientes términos:

"Si lo general (la regla, el principio, la ley) es dado, el juicio que subsume bajo ello lo particular es *determinante*", es decir, el juicio inmediato. Pero aquí se trata también de algo particular, no determinado por medio del género. "Ahora bien, cuando sólo se da lo particular, justo a lo que el juicio debe encontrar lo general, se trata de una facultad *reflexionante*."

El juicio reflexionante tiene como principio la unidad de lo general abstracto del entendimiento y de lo particular, la idea de una necesidad normativa, que es al mismo tiempo libre, o de una libertad que forma una unidad inmediata con su contenido.

"Pues bien, este principio no puede ser otro sino el de que, puesto que las leyes generales de la naturaleza tienen su fundamento en nuestro entendimiento, el cual las prescribe a la naturaleza, aunque sólo sea según su concepto general, las leyes particulares empíricas, con vistas a lo que en ellas ha quedado sin determinar por las primeras, deben considerarse con arreglo a tal unidad, como si un entendimiento (aunque no sea el nuestro) las hubiese dado en función de nuestra facultad de conocimiento, para hacer posible un sistema de experiencia con arreglo a leyes particulares de la naturaleza. No es que haya de aceptarse necesariamente semejante entendimiento (pues esa idea sólo sirve al juicio reflexionante de principio), sino que esta facultad se da a sí misma, y no a la naturaleza, una ley. Y como el concepto de un objeto, siempre y cuando que encierre, al mismo tiempo, el fundamento de la realidad de este objeto, se llama el fin, y la coincidencia de una cosa con aquella estructura de las cosas que sólo es posible con arreglo a fines se llama la finalidad de la forma de las mismas, tenemos que el principio del juicio, en relación con la forma de las cosas de la naturaleza bajo leyes empíricas, es la *finalidad de la naturaleza*, en toda su multiplicidad. Es decir, que la naturaleza se concibe, a través de este concepto, *como si* un entendimiento encerrase el fundamento de la unidad de lo múltiple de sus leyes empíricas." [48]

Ya Aristóteles había considerado la naturaleza como adecuada a un fin en sí misma, presentando el νοῦς, el entendimiento, lo general en ella misma, de tal modo que lo uno era, en unidad indivisa, momento de lo otro (v. t. II, pp. 272-277). Fin es el con-

[48] *Ibid.*, Introd., pp. XXV-XXVIII.

cepto inmanente, no la forma externa y la abstracción con respecto a un material que le sirve de base, sino que la penetra; de tal modo que todo lo particular es determinado, a su vez, por este algo general. Este fin es, según Kant, el entendimiento: es cierto que las leyes intelectivas que tiene en el conocimiento dejan aún indeterminado lo objetivo, pero como este algo múltiple necesita llevar dentro de sí mismo una conexión, contingente, sin embargo, para la visión humana, "necesariamente el juicio tiene que aceptar como principio para su propio uso el que lo contingente para nosotros encierra una unidad en la relación de lo múltiple con una experiencia posible en sí, unidad no cognoscible para nosotros, pero no por ello impensable".[49]

Este principio recae, por tanto, en lo subjetivo de un pensamiento y es solamente una máxima de nuestra reflexión, que no indica nada en cuanto a la naturaleza objetiva del objeto mismo,[50] ya que, de una parte, el en sí se fija fuera de la conciencia de sí mismo y el entendimiento sólo se concibe bajo la forma de lo consciente de sí mismo, y no en devenir otro.

Este principio del juicio reflexionante lleva dentro de sí una doble finalidad, la *formal* y la *material;* por tanto, el juicio puede ser de dos clases, estético o teleológico, el primero de los cuales se refiere a la finalidad *subjetiva* y el segundo a la finalidad *objetiva, lógica.* Existen, según esto, dos objetos del juicio: lo bello en las obras de *arte* y los productos naturales de la *vida* orgánica, que nos representan la unidad del concepto de naturaleza y del concepto de libertad.[51] La consideración de estas obras lleva consigo la visión de una unidad del entendimiento y lo particular. Pero, como esta consideración no es más que una manera subjetiva de representarse tales productos y no encierra lo que hay de verdad en ellos, resulta que estas cosas sólo se consideran con arreglo a esta unidad, pero sin que sean eso en sí, pues su en sí se halla situado en el más allá.

a) Lo *bello,* en el juicio estético, consiste en esto: "lo agradable y lo desagradable es algo subjetivo, algo que no puede ser elemento de conocimiento. El objeto sólo posee finalidad cuando su representación está directamente unida al sentimiento de lo agradable; y esta representación es una representación estética. La aprehensión de las formas en la imaginación no puede producirse nunca sin que el juicio reflexionante, aun sin intención de hacerlo, las compare, al menos, con su facultad de relacionar las intuiciones con los conceptos.

[49] *Ibid.,* pp. XXVI, XXXIII.
[50] *Ibid.,* p. XXXIV.
[51] *Ibid.,* pp. XLVIII-LII.

Ahora bien, si, en esta comparación, la imaginación [¿como facultad para formarse intuiciones *a priori*?] lleva al entendimiento, como facultad de formación de conceptos, por medio de una representación dada —[algo bello]—, despertando con ello un sentimiento de placer, no cabe duda de que el objeto deberá considerarse, en estas condiciones, como final * para el juicio reflexionante. Desde el punto de vista estético tal juicio versa sobre la finalidad del objeto, que no se basa en ningún concepto actual del objeto y que no crea tampoco ningún concepto de él. Un objeto cuya forma (no lo que hay de material en su representación, como sensación), es juzgada como fundamento del placer que la representación de semejante objeto causa, es un objeto bello" —son las primeras palabras racionales acerca de la belleza.

Lo sensible constituye uno de los momentos de lo bello; pero además debe tratarse de algo espiritual, expresar un concepto. "Lo bello es lo que nos representamos como objeto de una *complacencia* general sin ningún *interés*" subjetivo, pero también "sin ningún concepto [es decir, sin determinaciones reflexivas, sin leyes]. No se refiere a ninguna inclinación, lo que quiere decir que el sujeto se siente plenamente libre en ello. No es algo bello *para mí*. El fin es el objeto de un concepto, en cuanto que éste se considera como causa de aquél [es decir, del objeto]; y la causalidad de un concepto, en lo que a su objeto se refiere, es la finalidad".

De lo *ideal* forma parte "la idea racional, que hace de los fines de la humanidad, en tanto no se representen de un modo sensible, el principio de enjuiciamiento de una forma por medio de la cual se manifiestan aquéllos como otros tantos efectos suyos en el mundo de los fenómenos. Lo ideal sólo puede esperarse bajo una forma humana".

Lo *sublime* es la tendencia a representarse por medio de los sentidos una idea, en lo que, al mismo tiempo, se representa la inadecuación, la imposibilidad de concebir la idea por medio de los sentidos.[62] Aquí en el juicio estético, vemos la unidad inmediata de lo general y lo particular, pues lo bello es justo esta unidad inmediata ajena a todo concepto. Pero como Kant la sitúa en el sujeto, es algo limitado; y, desde el punto de vista estético, algo que ocupa un plano más bajo, por cuanto no es la unidad concebida.

b) El otro modo de la coincidencia es, en la finalidad objetiva y material, la consideración *teleológica* de la naturaleza, según la cual se intuye en los *productos orgánicos naturales*, la unidad in-

* En el sentido de adecuado a un fin [T.].

62 *Ibid.*, pp. XLIII-XLV, 16-19, 32, 56, 59, 77.

mediata del concepto y la realidad como una unidad objetiva: el fin de la naturaleza, que contiene lo particular en lo general y el género dentro de lo particular.

Pero esta manera de ver las cosas debe ajustarse, no a una teleología externa, sino a una interna. Según la finalidad externa, se trata siempre de algo que tiene su fin en otra cosa: "la nieve en los países fríos protege las simientes contra la helada y facilita la comunicación de los hombres por medio de trineos".[53] La finalidad interna consiste, por el contrario, en que algo sea en sí mismo fin y medio, es decir, en que su fin no caiga fuera del objeto de que se trata. Cuando examinamos algo vivo, no nos detenemos en lo sensible que tenemos ante nosotros y que, con arreglo a las categorías del entendimiento, sólo puede ponerse en relación con otra cosa, sino que lo consideramos como la causa de sí mismo, como lo que se produce a sí mismo. Es lo que llamamos la propia conservación de lo vivo: este algo vivo, como individuo, es perecedero; pero, en cuanto vive, se produce a sí mismo, aunque necesite de condiciones adecuadas para ello. El fin de la naturaleza debe buscarse, por tanto, en la materia, en cuanto se trate de un producto natural interiormente organizado, "en el que todo es fin y, al mismo tiempo, alternativamente, medio";[54] como todos los miembros de lo orgánico son medio y, al mismo tiempo, fin, se trata, de suyo, de un fin de sí mismo. Tal es el concepto aristotélico; es lo infinito que se remonta a sí mismo, la idea.

Kant se expresa así acerca de esto: "no encontraríamos diferencia alguna entre el *mecanismo de la naturaleza* y la *técnica* de la naturaleza, es decir, el enlace final en ella, si nuestro entendimiento no fuese de tal índole que tiene que pasar de lo general a lo particular, si nuestro juicio no puede emitir juicios determinantes sin tener una ley general en que aquellos juicios puedan subsumirse. Ahora bien, lo particular en cuanto tal encierra siempre, con respecto a lo general, algo contingente pero, al mismo tiempo, la razón exige, en la unión de las leyes particulares de la naturaleza, una cierta unidad, una cierta regularidad, regularidad de lo contingente a que damos el nombre de finalidad, y la deducción de las leyes particulares partiendo de las generales, en consideración a lo que encierran en sí de contingente, es imposible *a priori* por la determinación del concepto del objeto, el concepto de la finalidad de la naturaleza en sus productos se convierte, así, en necesario para el juicio humano, pero no en un concepto con-

[53] *Ibid.*, pp. 279-283.
[54] *Ibid.*, pp. 286-288, 292-296.

cerniente a la determinación de los objetos mismos, es decir, en un principio subjetivo".[55]

Por tanto, según Kant (*Crítica del juicio*, p. 354), un ser orgánico es aquel en que son idénticos el mecanismo natural y el fin: lo consideramos de tal modo como si en lo sensible se albergase un concepto que se asigna como adecuado a sí mismo lo particular. En los productos orgánicos naturales, tenemos la intuición de esta unidad inmediata del concepto y la realidad; pues en lo vivo intuímos el alma o lo general y la existencia o la particularización en una unidad, cosa que no sucede en la naturaleza inorgánica.

Entra así en la filosofía kantiana la representación de lo concreto, según la cual el concepto general determina lo particular. Pero como Kant sólo enfoca estas ideas en su determinación subjetiva, como pensamientos normativos para el juicio, con lo que nada que sea en sí puede postularse, tenemos que vuelve a destacar el lado del concepto, aunque proclame también la unidad del concepto y la realidad; no trata, por tanto, de levantar su límite, en el momento en que lo establece como tal límite. Tal es la contradicción constante de la filosofía kantiana; Kant establece las contraposiciones supremas en su unilateralidad y expresa también la solución de las contradicciones; la razón postula la unidad, con la cual nos encontramos también en el juicio. Kant dice, sin embargo (*Crítica del juicio*, pp. 355-363): esto es solamente uno de los modos de nuestro juicio reflexionante, lo vivo mismo no es así; pero estamos habituados a considerarlo de este modo. En el arte es, pues, evidentemente, el mismo modo sensible el que nos suministra la representación de la idea; realidad e idealidad se dan aquí directamente en una unidad. Pero también aquí, nos dice Kant, tenemos que permanecer en lo unilateral, en el momento en que trasciende por encima de ello. La riqueza del pensamiento se desarrolla siempre, en Kant, por tanto, sólo bajo una forma subjetiva exclusivamente; toda plenitud, todo contenido, cae dentro del representar, del pensar, del postular. Lo objetivo es, según Kant, solamente el en sí, sin que sepamos lo que son las cosas en sí. Pero el en sí es solamente el *caput mortuum*, la abstracción muerta de lo otro, el más allá vacío e indeterminado.

La razón de por qué aquella idea verdadera no debe ser lo verdadero se halla, pues, en que las abstracciones vacías de un entendimiento que se mantiene en lo general abstracto, y la de una materia sensible de lo individual que se le enfrenta, se presuponen

[55] *Ibid.*, pp. 343 s.

como lo verdadero. Es cierto que Kant se acerca expresamente a la representación de un *entendimiento intuitivo*, el cual, al dar leyes generales, determina asimismo lo particular; es ésta una determinación profunda, lo verdaderamente concreto, la realidad determinada por el concepto inmanente o, como dice Spinoza, la idea adecuada. En efecto, como "del conocimiento forma parte también la intuición y la facultad de una espontaneidad completa en la intuición sería una facultad de conocimiento específicamente distinta y completamente independiente de aquélla y, por tanto, un entendimiento en el sentido más general de la palabra; cabe concebir también un entendimiento intuitivo que no pase de lo general a lo particular y de esto a lo individual por medio de conceptos, en el que no nos encontremos con lo contingente de la cohesión de la naturaleza en sus productos con arreglo a leyes particulares y que tan difícil hace al nuestro el reducir a unidad de conocimiento lo que hay de múltiple en ella".

A Kant, sin embargo, no se le ocurre pensar que este "*intellectus archetypus*" es la verdadera idea del entendimiento. Es curioso que tenga esta idea de lo intuitivo, pero sin llegar a saber por qué esta idea no puede ser verdadera, o sabiendo simplemente que es porque nuestro entendimiento está formado de otro modo, es decir, de tal modo que "pasa de lo analítico-general a lo particular".[56]

Pero, en Kant hemos visto (pp. 424, 447) que la razón absoluta y el entendimiento que es en sí están formados de tal modo que no tienen realidad alguna en sí mismos: el entendimiento necesita, en efecto, de una materia, la razón teórica crea quimeras cerebrales, mientras que la razón práctica tiene que reducir su realidad al simple postular. Independientemente de su carácter no absoluto inmediata y determinadamente manifestado, tienen que ser, sin embargo, el verdadero conocer, y el entendimiento intuitivo, en el que el concepto y la intuición forman una unidad, no pasa de ser, por tanto, un pensamiento que nosotros nos formamos.

c) La forma suprema que la representación de lo concreto presenta en la filosofía kantiana es la de que el fin es concebido en toda su generalidad; y, así considerado, este fin es el *bien*. Trátase de una idea, de mi pensamiento; pero existe el postulado absoluto de que debe realizarse en el mundo, de que la necesidad natural se ajuste a las leyes de la libertad, pero no como la necesidad de una naturaleza externa, sino por medio de lo que hay de jurídico y de moral en la vida humana, por medio de la vida del Estado; es decir, de que el mundo, en general, sea bueno.

[56] *Ibid.*, pp. 347 s. (351).

Esta identidad del bien y de la realidad es el postulado de la razón práctica; pero la razón subjetiva no puede realizar esto. Al realizar cualquier acto bueno, el hombre ejecuta algo bueno, pero esto no pasa de ser algo limitado; el bien general, como *fin último del mundo*, sólo puede alcanzarse por medio de un tercero. Y este poder sobre el mundo, cuyo fin último es el bien universal, no es otro que *Dios*.[57]

De este modo, la *Crítica del juicio* desemboca también en el postulado de Dios. Si es cierto que también las leyes peculiares de la naturaleza, consideradas como estas relaciones independientes y concretas, no guardan relación alguna con el bien, no es menos cierto que la razón consiste en llevar dentro de sí y en querer la unidad como lo esencial, como lo sustancial. La contraposición entre estos dos factores, entre el bien y el mundo, se opone a aquella identidad; la razón debe, por tanto, exigir que esta contradicción sea levantada, que exista un poder que sea bueno por sí mismo y sea, al mismo tiempo, el *poder sobre la naturaleza*. Pues bien, esta posición es la que ocupa la idea de Dios en la filosofía kantiana: no es posible demostrar la existencia de Dios, pero se trata de un postulado. La imposibilidad de probar la existencia de Dios estriba en que según el dualismo de Kant, no puede ponerse de manifiesto cómo el bien, en cuanto idea abstracta, consiste en levantar en él mismo su idea como algo abstracto: y el mundo en sí mismo consiste en levantarse a sí mismo en su exterioridad y en su diversidad con respecto al bien, para que ambos se revelen como su verdad, la cual se manifiesta con respecto a ellos como aquel tercer factor, pero determinándose, al mismo tiempo, como el primero. De este modo, según Kant (*Crítica del juicio*, pp. 460 *s.*), Dios sólo puede ser *creído*. En relación con esto se halla la fe de Jacobi, pues en este punto coinciden ambos pensadores.[58]

Ahora bien, si, con arreglo a este punto de vista de Kant y de Jacobi, Dios es creído y si, por un momento, accedemos a este punto de vista, no cabe duda de que habremos retornado con ello a lo absoluto. Pero sigue en pie el problema: ¿qué es Dios? Decir que es lo suprasensible es muy poco; también es poco decir que es lo general, lo abstracto, lo que es en y para sí. ¿En qué consiste, entonces, su determinación? No cabe duda de que si adoptásemos aquí las determinaciones de lo absoluto, ello traería, para este punto de vista, la mala consecuencia de pasarnos al campo del

[57] *Ibid.*, pp. 423 *s.*

[58] Este punto de la filosofía de Jacobi no aparece expuesto hasta llegar a este lugar, en las lecciones de 1825-26 [M.].

conocer, ya que éste significa el conocimiento de un objeto que es concreto de suyo, es decir, determinado. Pero aquí sólo llegamos a un resultado: Dios es, con la determinación de lo ilimitado, lo general, lo indeterminado. No es así como es posible conocer a Dios, pues para ser conocido necesita encerrar, en cuanto algo concreto, por lo menos dos determinaciones. Por este camino, estableceríamos una mediación, ya que el conocimiento de lo concreto es, al mismo tiempo, un conocimiento mediato. Pero este punto de vista acusa la ausencia de la mediación y no se sale, por tanto, del campo de lo indeterminado. Al dirigirse a los atenienses*, San Pablo se refiere al altar que habían elevado al Dios desconocido y les dice *lo que* es Dios; pero el punto de vista adoptado aquí nos lleva de nuevo al Dios desconocido. Toda la vida de la naturaleza, lo mismo que la del espíritu, es de suyo mediación; y este paso es el que dará más tarde la filosofía de Schelling.

Si resumimos la filosofía kantiana, en su totalidad, encontramos en ella por todas partes la idea del pensamiento que es en sí misma un concepto absoluto, que tiene la diferencia, la realidad en sí misma: y, concretamente, la razón teórica y práctica sólo una diferencia puramente abstracta; pero, en el juicio, como la unidad de ambas, Kant llega hasta establecer la diferencia como una diferencia real, no sólo en el plano de lo particular, sino también en el de la individualidad.

Pero como, por una parte, esta representación filistea arranca de nuestra facultad *humana* de conocimiento, que Kant considera en su forma empírica —sin perjuicio de que la exponga como incapaz de conocer la verdad y presente la verdadera idea de la misma, que también describe, como un simple pensamiento que existe en nosotros—, tenemos que la realidad rige en cuanto esta realidad sensible, empírica, para cuya comprensión recurre Kant a las categorías del entendimiento, y la hace regir tal y como rige en la vida común y corriente.

Es esta una perfecta filosofía del entendimiento, que renuncia a la razón; ha adquirido tantos amigos por razón de su tendencia negativa, que la lleva a liberarse de una buena vez de esta antigua metafísica. Según Kant, se produce un algo sensible con determinaciones del pensamiento, que no es la cosa misma; pues cuando sentimos, por ejemplo, algo duro, Kant dice: siento lo *duro,* pero no *algo.*

La filosofía kantiana desemboca, de este modo, en un dualismo, con la relación, que es un deber ser simplemente esencial, con una contradicción no resuelta. Otra cosa ocurre con la fe de

* *Hechos* 17, 22-23 [E.].

Jacobi; este pensador descubre la representación de Dios como un ser inmediato, y toda mediación carece, para él, de verdad.

El resultado a que llega Kant es, pues, éste: "sólo conocemos los fenómenos"; el de Jacobi, en cambio: "sólo podemos conocer lo finito y lo condicionado". Ahora bien, la alegría de los hombres acerca de ambos resultados ha sido vana, ya que la indolencia de la razón, creyéndose descargada de todas las exigencias de la reflexión, y a Dios sean dadas gracias por ello, podía ahora vivir en paz, al relevársela del deber de ahondar dentro de sí y en las profundidades de la naturaleza y del espíritu. Otro de los resultados a que se llega por este camino es la autocracia de la razón subjetiva, la cual, por ser abstracta y no conocer, sólo adquiere una certeza subjetiva, nunca la verdad objetiva. En esto consiste el segundo gozo, en conceder a la libertad plenos poderes, que yo no puedo reconocer ni justificar, ni necesito tampoco; mi libertad subjetiva de convicción y de certeza vale para todo. El tercer gozo lo añade Jacobi: al convertirse lo infinito en finito, incluso es un pecado empeñarse en conocer la verdad. ¡Triste época para la verdad, en la que desaparece toda metafísica y sólo prevalece una filosofía que no es tal!

Pero fuera de la idea general de los juicios sintéticos *a priori*, es decir, de un algo general que tiene en sí mismo la diferencia, el instinto de Kant desarrolla en toda la ordenación, en que para él se presenta el todo, el esquema de la triplicidad, aunque este esquema carezca en él de espíritu: y, al decir todo, no nos referimos precisamente a las tres *Críticas*, sino también a sus ulteriores clasificaciones en categorías, ideas racionales, etc.

Por consiguiente, Kant traza de antemano como un esquema general el ritmo del conocimiento, del movimiento científico, y sienta por todas partes tesis, antítesis y síntesis, es decir, las modalidades del espíritu, por medio de las cuales es este espíritu, como algo que se distingue conscientemente. Lo primero es la esencia, que es para la conciencia la alteralidad, pues lo que es solamente esencia es objeto. Lo segundo es el ser para sí; la realidad propia; aquí, nos encontramos con la relación inversa, puesto que la conciencia de sí mismo, como lo negativo respecto al en sí, es para sí misma la esencia. Lo tercero es la unidad de ambos; la realidad que es para sí, que tiene conciencia de sí misma, es toda verdadera realidad, a la que ha retornado tanto la realidad objetiva como la que es para sí.

De este modo, Kant señala históricamente los momentos del todo y los determina y distingue de un modo certero; es ésta una buena introducción a la filosofía.

El defecto de la filosofía kantiana radica en el desdoblamiento de los momentos de la forma absoluta; o, considerando la cosa en otro aspecto, nuestro entendimiento, nuestro conocimiento, se halla en contraposición con respecto al en sí: falta aquí lo negativo, el levantamiento del deber ser, que no se ha comprendido. Pero el pensamiento y el pensar se han convertido ya, por lo pronto, en una necesidad insuperable que no es posible eliminar.

Tenemos, por tanto, en primer lugar, un postulado de consecuencia, en el que los pensamientos particulares sean producidos y justificados por la necesidad, en virtud de aquella primera unidad del Yo. En segundo lugar, el pensamiento se ha expandido por el mundo, se ha adherido a todo, lo investiga todo, lleva a todo sus formas, lo sistematiza todo; de tal modo, que es necesario proceder ya con arreglo a sus determinaciones y no con arreglo a un simple sentimiento, a la rutina o al sentido práctico, a esa inmensa inconsciencia de los llamados hombres prácticos. Y así, tanto en la teología como en los gobiernos y en sus legislaciones, en lo tocante al fin del Estado, a las industrias y a la mecánica, es necesario proceder, ahora, ateniéndose exclusivamente a determinaciones generales, es decir, es necesario proceder de un modo racional, y empezamos a oír hablar de la explotación racional de una fábrica de cerveza, de una ladrillera, etc.

Es esta la necesidad de un pensamiento concreto, mientras que en el resultado kantiano de los fenómenos sólo nos encontramos con un pensamiento vacío. Es también la esencia de la religión revelada el saber qué es Dios. Con arreglo al contenido, a la verdad, existía por tanto un anhelo, puesto que el hombre no podía retornar a su estado de brutalidad, ni podía tampoco descender a la forma de la sensación, de tal modo que fuera ésta lo único válido para él en relación con lo más alto. La primera necesidad, la de la consecuencia, intentará satisfacerla Fichte; la segunda, la del contenido, Schelling.

C) FICHTE

Fichte produjo una gran inquietud en su época; y su filosofía es el acabamiento y, principalmente, una exposición más consecuente de la filosofía kantiana. No va más allá del contenido fundamental de la filosofía de Kant, y en un principio tampoco él considera su filosofía más que como un desarrollo sistemático de la de Kant.[59] Fuera de ésta y de la de Schelling, no existen otras

[59] Fichte, *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* ["Fundamentos de toda teoría de la ciencia"] (Leipzig, 1794), prólogo, p. XII.

filosofías. Los demás atrapan de éstas lo que pueden y se debaten y entretienen con ello. *Ils se sont battus les flancs, pour être de grands hommes.*

Así, en la Alemania de entonces hubo muchas filosofías, como las de Reinhold, Krug, Bouterwek, Fries, Schulze, etc.; pero, en ellas no se revela otra cosa que una extrema limitación llena de jactancia: una mescolanza de pensamientos e ideas rebañados aquí y allá y de hechos que encuentra uno dentro de sí mismo. Pero sus pensamientos están tomados todos ellos de Fichte, Kant o Schelling, en la medida en que podemos encontrar allí alguna clase de pensamientos; o bien se introduce en ellas alguna pequeña modificación, la cual no consiste, por lo general, en otra cosa sino en que los grandes principios se presenten con una gran pobreza y en que los puntos vivos aparezcan muertos; o bien se cambian las formas secundarias, con la pretensión de establecer un principio distinto; pero bien mirada la cosa se ve que todos los principios proceden de aquellas filosofías. Sirva de consuelo el saber que ya no volveremos a hablar de todas estas filosofías; el desplegarlas aquí sólo serviría para demostrar que todo lo que hay en ellas está tomado de Kant, Fichte o Schelling y que las modificaciones de forma que en ellas se perciben no son más que la apariencia de un cambio y, en el fondo, un empeoramiento de los principios de estos filósofos.

Johann Gottlieb *Fichte* nació en Rammenau, cerca de Bischoffswerda (en la alta Lusacia) el 19 de mayo de 1762, estudió en la universidad de Jena y fué, durante algún tiempo, preceptor en Suiza. Escribió un estudio sobre la religión, que lleva por título *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* ["Ensayo de una crítica de toda revelación"], compuesto todo él con la terminología kantiana, hasta el punto de que llegó a considerarse esta obra como salida de la pluma de Kant.

En 1793, fué llamado por Goethe a Jena para desempeñar la cátedra de filosofía, a la cual hubo de renunciar, sin embargo, en 1799, a consecuencia de un incidente desagradable provocado por su ensayo *Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung* ["Sobre el fundamento de nuestra creencia en una providencia divina"]. Fichte editaba en Jena un periódico, en el que se publicó un artículo de uno de los colaboradores de la revista, tildado de ateo. Fichte habría podido guardar silencio, pero en vez de hacerlo presentó aquel ensayo suyo como introducción al otro. El gobierno, en vista de ello, dispúsose a hacer averiguaciones. Fichte, molesto por ello, escribió una carta en la que se deslizaban algunas amenazas; esta carta provocó una ré-

plica de Goethe en el sentido de que un gobierno no podía dejarse intimidar. Fichte, al abandonar su cátedra, ejerció durante algún tiempo como docente privado en la universidad de Berlín; en 1805 fué nombrado profesor en Erlangen y en 1809 obtuvo una cátedra en Berlín, donde murió el 27 de enero de 1814.[60] No podemos entrar, aquí, a exponer más en detalle las vicisitudes de su vida.

En lo que se considera como la *filosofía* de Fichte, hay que distinguir entre su verdadera filosofía especulativa, que procede de un modo estrictamente consecuente y es poco conocida, y su filosofía popular, de la que forman parte las conferencias pronunciadas por él en Berlín ante un público diverso, por ejemplo el escrito que lleva por título *Vom seligen Leben* ["De la vida beata"]. Esta filosofía —que es la única que conocen, por lo general, los que se llaman fichteanos— contiene mucho de edificante y conmovedor; son discursos muy convincentes para el sentimiento religioso de las gentes cultas. Sin embargo, en una historia de la filosofía no pueden ser tomadas en consideración estas obras, por muy grande que sea el valor que deba atribuirse a su contenido. Este contenido necesita desarrollarse especulativamente, y el pensador a que nos estamos refiriendo sólo hace esto en sus primeras obras filosóficas.[61]

1. La primitiva filosofía de Fichte

Aquel defecto de la filosofía kantiana a que más arriba nos referíamos: el de la inconsecuencia inconsciente que hace que su sistema carezca, en conjunto, de unidad especulativa, fué superado en la filosofía de Fichte. Fichte hace hincapié en la forma absoluta; la forma absoluta es, en él, el ser para sí absoluto, la negatividad absoluta, no lo individual, sino el concepto de la individualidad y, por tanto, el concepto de la realidad; la filosofía de Fichte es así el desarrollo de la forma dentro de sí. En ella se establece el Yo como principio absoluto, de tal modo que de él, que es al mismo tiempo la certeza inmediata de sí mismo, es necesario de-

[60] *Fichte's Leben und Briefwechsel* ["Vida y cartas de Fichte"], ed. por su hijo, parte I, pp. 3, 6, 24 *ss.*; 38 *ss.*; 142, 189; 337 *s.*, 348 *s.*, 353 *s.*, 358-364; parte II, pp. 140-142; parte I, pp. 370-372, 442-448, 455, 518, 540, 578.

[61] Las obras póstumas de Fichte, que no vieron la luz hasta después de muerto Hegel, demuestran, sin embargo, que Fichte, en sus lecciones de la Universidad de Berlín, desarrolló científicamente también este punto de vista transformado de su filosofía; el primer paso en este sentido lo dió ya Fichte en 1810, en el folleto que lleva por título *Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse* ["La teoría de la ciencia en sus contornos generales"] (V. Michelet, *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie*, ["Historia de los últimos sistemas filosóficos"] parte I, pp. 441 *s.*) [M.].

rivar todo el contenido del universo, representándoselo como un producto. La razón es de suyo, por tanto, según Fichte, síntesis del concepto y de la realidad. Pero enfoca este mismo principio de un modo unilateral, solamente en uno de sus lados: es subjetivo por naturaleza y lleva implícita una contraposición; y la realización de la misma es un desarrollarse en la finitud, un volver la vista hacia lo precedente. Por otra parte, la forma de la exposición presenta la incomodidad y hasta la torpeza de ponernos siempre ante los ojos el Yo empírico, lo cual es absurdo y delata el punto de vista adoptado por este pensador.

La necesidad de la filosofía se intensifica en el sentido de que, de una parte, la conciencia de sí no quiere ya pensar la esencia absoluta como la sustancia inmediata, que no tiene en sí misma la diferencia y la realidad. Contra esta sustancia se ha resistido siempre, en parte, la conciencia de sí, que no encuentra en ella su ser para sí y que, por tanto, echa de menos su libertad; y, en parte postulaba esta esencia, objetivamente representada, como una esencia personal, viva, consciente de sí, real, no encerrada exclusivamente en los pensamientos metafísicos abstractos.

De otra parte, la conciencia, para la que existe lo otro, postulaba el momento de la realidad externa, el ser como tal, en el que debía convertirse el pensamiento, la verdad en la existencia objetiva, lo que veíamos especialmente entre los ingleses. Este concepto, el de la realidad inmediata, y esta realidad que es inmediatamente su concepto, y además de tal modo que no existe un tercer pensamiento *por encima* de esta unidad, ni existe tampoco una unidad inmediata que no lleve en sí la diferencia, la separación, es el *Yo*; es esta distinción en ella misma de lo contrapuesto. Aquello por lo que se distingue de la simplicidad del pensamiento y esto otro distinto es también algo que existe de un modo inmediato para él, algo igual a él o no distinto de él.[62]

Se trata, de este modo, de un pensar puro; dicho de otro modo: el Yo es el verdadero juicio sintético *a priori*, como Kant lo llamara. Este principio es la realidad comprendida, pues el retorno de la alteridad a la conciencia de sí es precisamente el concebir. El concepto del concepto se descubre por este lado desde el momento en que en aquello que se concibe encuentra la conciencia de sí la certeza de sí misma; lo no concebido es, para ella, algo extraño. Este concepto absoluto o esta infinitud que es en y para sí es la que ha de desarrollarse en la ciencia y cuya distinción se debe exponer, como toda distinción del universo, a partir de sí, la

[62] Fichte, *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, pp. 10-12.

cual se tiene que reflejar en sí, en su distinción, con el mismo carácter absoluto. No existe por doquier otra cosa que el Yo; y el Yo existe simplemente porque existe: lo que existe existe solamente en el Yo y para el Yo.[63]

Ahora bien, Fichte se limita a establecer este concepto; no llega, por su parte, a la realización de la ciencia por sí misma. Pues este concepto se fija en él como tal concepto; tiene, para él, carácter absoluto, en cuanto que es solamente el concepto no realizado, enfrentándose, a su vez, por tanto, a la realidad. La filosofía de Fichte tiene el gran mérito de haber proclamado que la filosofía debe ser una ciencia basada en un principio supremo, del que se deriven necesariamente todas las determinaciones. Lo importante es esta unidad del principio y el intento de desarrollar, partiendo de él y de un modo científicamente consecuente, todo el contenido de la conciencia o, dicho en los términos entonces usuales, de construir a partir de él todo el universo.[64] A esto se reduce todo.[65] Pero la filosofía siente la necesidad de contener una idea viva; el mundo es una flor que brota eternamente de una simiente. Por tanto, Fichte no procede narrativamente —como lo hacía Kant—, arrancando del Yo, sino que va más allá, intentando realizar, a partir del Yo, una construcción de las determinaciones del saber. Es necesario desarrollar en todo su alcance el saber del universo entero y, además, este saber debe ser consecuencia del desarrollo de las determinaciones; pero Fichte, al decir que lo que no es para nosotros no nos interesa, concibe este principio del Yo, no como idea, sino simplemente en la conciencia acerca de lo que hacemos como saber, ateniéndose con ello todavía a la forma de la subjetividad.

Así, pues, mientras que Kant establece el conocer, Fichte se apoya sobre el *saber*. Fichte expresa la misión de la filosofía diciendo que es la teoría del saber; el saber general constituye tanto el objeto como el punto de partida de la filosofía. La conciencia sabe, en eso consiste su naturaleza; la finalidad del conocimiento filosófico es el *saber de este saber*. Por eso Fichte (*Begriff der Wissenschaftslehre* ["Concepto de la teoría de la ciencia"] p. 18) llama a su filosofía la *teoría de la ciencia*, la *ciencia del saber*. En efecto la conciencia corriente, como Yo activo, encuentra esto y lo otro, no se ocupa de sí misma, sino de otros objetos e intereses; pero la necesidad de *que* yo produzca determinaciones y *cuáles*

[63] *Ibid.*, pp. 13 s.

[64] Fichte, *Über den Begriff der Wissenschaftslehre* ["Sobre el concepto de la teoría de la ciencia."] (Weimar, 1794), p. 12.

[65] Fichte, *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, prólogo, pp. X s.

sean éstas, por ejemplo las de causa y efecto, va más allá de mi conciencia; las produzco instintivamente y no puedo quedar detrás de mi conciencia. Sin embargo, cuando filosofo tomo por objeto mi propia conciencia habitual, al sentar en ésta una categoría pura: sé lo que hace mi Yo y sorprendo, de este modo, a mi conciencia habitual. Por tanto, Fichte determina la filosofía como la conciencia artificial, como la conciencia sobre la conciencia.[66]

a) Allí donde Fichte, en su exposición, logra la más alta determinabilidad, arranca de lo que más arriba (pp. 427 *s.*) encontrábamos en Kant, de la unidad trascendental de la conciencia de sí mismo; en ella soy Yo —en cuanto éste— uno, y esta unidad es, para Fichte, la misma y lo primero. El Yo es aquí un hecho, dice Fichte, pero no es todavía una tesis. En cuanto tesis, en cuanto principio, el Yo no debe seguir siendo un Yo escueto, ni tomarse como unidad, sino que para que haya tesis se necesita que haya síntesis. Ahora bien, Fichte, en su exposición, parte de que la filosofía debe comenzar por un *principio simplemente incondicionado*, cierto, por una conciencia indubitable en el conocimiento común. "No cabe probarla ni determinarla, ya que tiene que ser, en absoluto, un primer principio."[67] Según la exposición hecha por Wendt (*Tennemann's Grundriss*, § 393, pp. 494 *s.*), Fichte demuestra la necesidad de aquel principio del siguiente modo: "La ciencia es un *sistema* de conocimientos por medio de un principio supremo, que expresa el contenido y la forma del saber. La teoría de la ciencia es la ciencia del saber, que expone la posibilidad y la validez de todo saber, y la posibilidad de los principios, en cuanto a la forma y al contenido, los principios mismos y, con ello, la conexión de todo el saber humano. Tiene que tener necesariamente un principio que no pueda probarse partiendo de ella misma ni a base de otra ciencia, pues ella es la suprema. Si existe la teoría de la ciencia, existirá un sistema; si existe un sistema, existirá también la teoría de la ciencia y un primer principio absoluto: es un círculo inevitable, sin escape".[68]

La base simple de este saber es la certeza de mí mismo, la que es, a su vez, mi relación conmigo mismo: lo que hay en mí, lo sé yo. El principio supremo, como principio inmediato, no derivado, debe ser cierto por sí mismo; esto es solamente una determinación del Yo, pues solamente del Yo no puedo abstraer.[69]

[66] *Ibid.*, pp. 184 *s.*

[67] *Ibid.*, p. 3.

[68] Cfr. Fichte, *Über den Begriff der Wissenschaftslehre*, pp. 13-17, 19-39, 50-52.

[69] Fichte, *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, pp. 4 *s.*

Por consiguiente, Fichte comienza, lo mismo que Descartes, diciendo: pienso, luego existo; y se remite expresamente a esta tesis cartesiana. El ser del Yo no es un ser muerto sino un ser concreto: pero el ser supremo es el pensamiento. De este modo, el Yo, como la actividad para sí del pensamiento, es el saber, aunque se trate solamente de un saber abstracto, ya que en sus comienzos no puede ser de otro modo. Al mismo tiempo, Fichte arranca de esta certeza absoluta con necesidades y postulados completamente distintos, pues de este Yo debe derivarse no sólo el ser, sino también el sistema ulterior del pensamiento (v. *supra*, p. 262). El Yo es, en efecto, para Fichte, la fuente de las categorías y las ideas, pero todas las representaciones y todos los pensamientos son un algo múltiple sintetizado por el pensar. Por consiguiente, mientras que en Descartes vienen después del Yo otros pensamientos que sólo encontramos en nosotros mismos, tales como Dios, la naturaleza, etc., Fichte intenta construir una filosofía hecha toda ella de una pieza, sin tomar de fuera nada empírico. Pero con este pensamiento se sitúa, al mismo tiempo, en un punto de vista falso, que es la antigua representación de la ciencia consistente en arrancar de principios concebidos bajo esta forma, de tal modo que a este principio se le enfrenta la realidad derivada de él y que es, por tanto, en verdad algo distinto, es decir, no derivado; o bien, aquel principio sólo expresa, precisamente por ello, la certeza absoluta de sí mismo, y no la verdad. El Yo es cierto, no se puede dudar de él; pero la filosofía persigue lo verdadero. Lo cierto es lo subjetivo, y debiendo mantenerse como fundamento, también lo ulterior es lo subjetivo, sin que esta forma pueda ser eliminada. Ahora bien, Fichte analiza el Yo en *tres principios*, partiendo de los cuales debe desarrollarse toda la ciencia.

α) El *primer* principio debe ser un principio simple, en el que se identifiquen el predicado y el sujeto; pues si estos dos términos fuesen desiguales, necesariamente habría que probar por medio de un tercer término la relación entre ellos, ya que las determinaciones, justo por su diferencia, no pueden formar directamente una unidad. De aquí que el primer principio deba ser, necesariamente, idéntico. Ahondando en el problema, Fichte distingue en este primer principio la forma y el contenido; pero para que este principio sea directamente verdadero por sí mismo, es necesario que la forma y el contenido coincidan y que este principio sea incondicionado en ambos aspectos. Es el principio de A = A, la *identidad* abstracta, sin determinación alguna; es el principio de la contradicción, según el cual A es un contenido indiferente. Fichte dice: "el pensamiento no es, en modo alguno, la esencia, sino sola-

mente una determinación particular del ser; existen, fuera de ésta, muchas otras determinaciones de nuestro ser. Aún indicaré que, al rebasar el campo del *Yo soy*, se cae necesariamente en el spinozismo. Su unidad es algo que *debe* ser producido por nosotros, pero que no *puede* serlo; no es algo que *sea*".

El primer principio es, pues, éste: Yo soy igual a mí mismo, Yo = Yo;[70] es evidentemente la definición del Yo. El sujeto y el predicado son el contenido; y este contenido de ambos lados es también su relación, es decir, la forma. Para que haya relación tienen que existir dos términos, lo relacionante y lo relacionado, que en este caso son uno y lo mismo, ya que dada la simplicidad del Yo se trata sólo de la relación del Yo consigo mismo.

Yo sé de mí mismo; en cuanto soy conciencia, sé de un objeto distinto de mí y que es *también* mío. De este modo, el Yo es idéntico a su diferencia, de tal modo que lo distinto es directamente lo mismo y lo idéntico igualmente distinto; es una diferencia que no es tal. La conciencia de sí no es una identidad muerta, ni un no ser, sino un objeto igual a mí. Es esto algo inmediatamente cierto, todo lo demás tiene que convertirse en algo igualmente cierto para mí, en cuanto relación mía conmigo mismo. El contenido debe transformarse en el Yo, de tal modo que sólo tenga mi determinación en él.

Este principio es, en primer lugar, un principio abstracto y defectuoso, ya que en él no se expresa todavía una diferencia, o solamente se expresa una diferencia formal, y todo principio debe encerrar un contenido: se distinguen dentro de él evidentemente un sujeto y un predicado, pero solamente para nosotros, que reflexionamos acerca de ello; es decir, precisamente en él mismo se advierte la falta de toda diferencia y, por tanto, de un verdadero contenido. En segundo lugar, este principio es evidentemente la certeza inmediata de la conciencia de sí; sin embargo, la conciencia de sí es, al mismo tiempo, conciencia, y en ella posee asimismo la certeza de que existen otras cosas con las cuales se enfrenta. En tercer lugar, aquel principio no encierra en sí la verdad precisamente porque la certeza de sí mismo que posee el Yo no tiene ninguna objetividad, no lleva en sí la forma del contenido distinto, o se enfrenta precisamente a la conciencia de lo otro.

β) Ahora bien, para que se añada una determinación, es decir, un contenido y una diferencia, es necesario según Fichte establecer un *segundo* principio, incondicionado en cuanto a la forma, pero condicionado en cuanto al contenido, puesto que no corres-

[70] *Ibid.*, pp. 23, 5, 15, 17, 8.

ponde al Yo. Este segundo principio, colocado por debajo del primero, se formula así: "Yo enfrento al Yo un *no-Yo.*" Con lo cual se proclama justo algo distinto de la conciencia de sí absoluta.[71] Este principio lleva consigo la forma, la relación; pero el contenido es un no-Yo, un contenido distinto del Yo. Con la misma razón podría afirmarse que se trata de un principio independiente, a causa de este contenido, ya que lo que hay de negativo en él es algo absoluto, y que se trata, asimismo, a la inversa, de un principio independiente, por razón de la forma de la *contraposición,* la cual no puede derivarse de lo primero.

Aquí termina, por tanto, todo derivar, a pesar de que esta derivación de lo contrapuesto fué postulada ya por el primer principio. En cuanto que contrapongo otra cosa al Yo, me establezco yo mismo como nó establecido; este no-Yo es el objeto en general, es decir, justo aquello que está contra mí. Esta otra cosa es lo negativo del Yo. Por tanto, al llamarlo no-Yo, Fichte emplea una expresión muy feliz, correcta y consecuente. Se ha tratado de presentar esto del Yo y del no-Yo como algo ridículo en muchos aspectos. Es una expresión nueva, por eso a nosotros, los alemanes, se nos antoja curiosa y peregrina. Pero los franceses hablan de *Moi* y de *Non-Moi,* sin que ello les cause risa. El establecimiento de este principio gira en torno al Yo; pero en cuanto que el no-Yo es independiente del Yo, tenemos dos términos, y la conciencia de sí se refiere a otra cosa. Este segundo principio significa, por tanto, que Yo me establezco como algo limitado, como el no-Yo; pero el no-Yo es algo que se incorpora como nuevo. Tenemos, por tanto, ante nosotros, de una parte, un campo acotado simplemente por el Yo; de otra parte, tenemos ante nosotros, como objeto, el no-Yo.

γ) A los dos anteriores se añade un *tercer* principio, en el que se establece esta distribución entre el Yo y el no-Yo: el principio *sintético,* el principio del *fundamento,* incondicionado con arreglo al contenido, mientras que el segundo lo era con arreglo a la forma. Este tercer principio consiste, en efecto, en la determinación de los dos primeros entre sí, de tal modo que, en él, el Yo limita el no-Yo. "El Yo y el no-Yo son establecidos conjuntamente por el Yo y en él, como limitables entre sí; es decir, de tal modo que la realidad del uno levanta la realidad del otro." En el *límite* se niegan ambos, pero "solamente *en parte*"; solamente así es posible la síntesis, la deducción. Establezco el no-Yo, que es para mí, en mí, en la igualdad mía conmigo mismo; de este modo, lo tomo de la des-

[71] *Ibid.*, pp. 17, 19-22.

igualdad, de su ser no-Yo, es decir, lo limito. Esta limitación del no-Yo la expresa Fichte así: "en el Yo se contrapone al Yo divisible un no-Yo divisible". El no-Yo lo levanto como esfera total, existente con arreglo al segundo principio, y lo establezco de un modo divisible; del mismo modo, establezco el Yo divisible, en cuanto que en él se contiene un no-Yo. Toda la esfera que tengo ante mí debe ser evidentemente un Yo; pero en ella no tengo una unidad, sino una dualidad. El principio de la razón es, por consiguiente, la relación de la *realidad y la negación*, es decir, justo aquel límite; me contengo en él limitado por el no-Yo, y el no-Yo limitado por el Yo.[72]

En rigor, los dos principios anteriores no contenían aún nada de esta síntesis. Ya este primer establecimiento de tres principios anula la inmanencia científica. De este modo, la exposición aparece también aquí, desde el primer momento, preñada de una contradicción, lo mismo que en Kant, aunque sólo se trate de dos actos distintos del Yo y aunque permanezcamos también enteramente en el Yo.

Ahora bien, aquella limitación puede existir para mí de dos modos: en un caso es pasivo lo uno, en el otro caso lo otro. En esta limitación pueden ocurrir dos cosas; una de ellas es que el Yo establezca el no-Yo como lo que limita y se establezca a sí mismo como lo limitado, de tal modo que el Yo se presente como algo que necesita de un objeto: el Yo se sabe, en efecto, como tal Yo, pero determinado por el no-Yo; el no-Yo es aquí el elemento activo, el Yo el elemento pasivo. En el otro caso, el Yo, como lo que levanta la alteridad, es lo que limita y el no-Yo lo limitado: en este caso, el Yo se sabe como aquello que sencillamente determina al no-Yo, como la causa absoluta del no-Yo en cuanto tal, pues el Yo es pensante. El primer principio es el de la razón teórica, el de la inteligencia; el segundo es el principio de la razón práctica, de la voluntad.[73]

La voluntad consiste en que yo tenga la conciencia de mí mismo como lo que limita al objeto; de este modo, actúo sobre el objeto y me conservo. El principio teórico consiste en que el objeto exista antes que yo y me determine a mí: el Yo es, en cuanto que intuyo, un contenido; y tengo precisamente en mí este contenido, que existe así fuera de mí. Es, en su conjunto, lo mismo que veíamos en la experiencia de Kant: lo mismo da que sea una materia o que sea el no-Yo lo que aquí determina al Yo.

b) En la conciencia teórica, el Yo, aunque sea lo que establece

[72] Ibid., pp. 34, 31, 23, 27-30 (52), 14, 48.

[73] Ibid., pp. 52-56, 74.

en general, se ve limitado por el no-Yo. Pero es igual a sí mismo; su actividad infinita tiende, por tanto, constantemente, a levantar el no-Yo, a producirse a sí mismo. Ahora bien, los modos como se establece a sí mismo el Yo son los diferentes modos de su actividad, modos que tenemos que llegar a conocer en su necesidad. Pero como el conocimiento filosófico es la consideración de la conciencia misma (v. *supra*, p. 464), no conocemos nunca más que el saber, obra del Yo. Fichte apela, por tanto, a la conciencia, postula el Yo y el no-Yo en su abstracción; y en cuanto el conocimiento filosófico es conciencia de la conciencia, no basta con que encuentre yo sus determinaciones en él, sino que las produzco conscientemente.

Es cierto que la conciencia habitual produce todas las determinaciones de la representación y el pensamiento, pero sin saberlo, por lo menos desde el punto de vista teórico, pues la limitación no se proyecta claramente ante ella. Por tanto, cuando vemos un gran objeto cuadrangular, por ejemplo una pared, nuestra conciencia habitual toma estas determinaciones tal y como le son dadas: el objeto *es*. No pensamos en este caso en la visión, sino en el objeto; pero la visión es actividad nuestra y las determinaciones de nuestra sensación son, por tanto, determinaciones que nosotros establecemos (cfr. *Anweisung zum seligen Leben*, pp. 80-82). El Yo, como algo teórico, sabe evidentemente en el plano de la conciencia filosófica que el Yo es lo que establece; pero aquí establece que el no-Yo establece algo en mí. El Yo se establece, por tanto, a sí mismo como la limitación del no-Yo, limitación que yo hago mía; por donde existe para mí dentro de mí, siendo esta pasividad del Yo la propia actividad del Yo. De este modo, todo es en efecto realidad, que se manifiesta para el Yo en el objeto, una determinación del Yo,[74] como en Kant las categorías y las demás determinaciones.

Es aquí principalmente donde se espera ver a Fichte poner de manifiesto el retorno de la alteridad a la conciencia de sí absoluta. Sin embargo, este retorno no llega a producirse, ya que la alteridad se considera como algo incondicionado, como algo que se aceptó en sí. El Yo determina indudablemente lo otro, pero esta unidad es sencillamente una unidad finita; el no-Yo se desprende, a su vez, directamente de la determinación y de esta unidad. Lo que existe es solamente un cambio de la conciencia de sí y de la conciencia de lo otro y el continuo desarrollo de este cambio, sin encontrar fin.[75]

[74] Fichte, *ibid.*, p. 57.
[75] *Ibid.*, pp. 78 *s*.

La evolución de la razón teórica es la continuidad de las múltiples relaciones entre el Yo y el no-Yo; las formas de esta limitación, que ahora examina Fichte, son las determinaciones del *objeto.* A estas determinaciones particulares del pensamiento les da nuestro pensador el nombre de *categorías,* procurando ponerlas de manifiesto en su necesidad; sin que, desde Aristóteles, haya pensado ningún hombre en ello.

La primera de estas formas es la de la *mutua determinación,* con la que nos encontrábamos ya en el tercer principio: "mediante la determinación de la realidad o la negación del Yo se determina, al mismo tiempo, la negación o la realidad del no-Yo"; ambas cosas en una forman la dependencia mutua.

En segundo lugar: "el mismo grado de actividad de lo uno como pasividad en lo otro es la *causalidad".* En cuanto que algo es considerado como realidad del no-Yo, el Yo es considerado como elemento pasivo y, a la inversa, en cuanto que el Yo es real, lo pasivo es el objeto; esta relación, según la cual la pasividad de los objetos es mi actividad o realidad, y viceversa, forma el concepto de la causalidad. "Tantas como sean las partes de la negación que el Yo establece dentro de sí, tantas serán las partes de la realidad que establece en el no-Yo; se establece, por tanto, como algo que se determina a sí mismo en cuanto que es determinado, y como algo determinado en cuanto que se determina."

En tercer lugar, "en cuanto que se considera el Yo como lo que abarca todo el horizonte simplemente determinado de todas las realidades, es la *sustancia;* en cuanto que establece una esfera no sencillamente determinada de este horizonte, existe en él un *accidente".*[76]

Es éste el primer intento racional que se ha hecho en el mundo para derivar las categorías. Pero este tránsito de una determinabilidad a otra es solamente un análisis hecho desde el punto de vista de la conciencia, y no en y para sí.

El Yo es, en este sentido, el *fundamento ideal* de todas las representaciones del objeto; toda la determinabilidad de este objeto es una determinación del Yo. Pero para ser objeto necesita contraponerse al Yo; es decir, las determinaciones establecidas por el Yo son otra cosa distinta, son el no-Yo; esta contraposición del objeto es el *fundamento real* de las representaciones. Pero el Yo es también el fundamento real del objeto, pues también es una determinación del Yo el que el no-Yo se oponga al Yo como objeto. Ambas cosas, el fundamento real y el fundamento ideal de

[76] *Ibid.,* pp. 60, 67, 59, 76.

las representaciones, son por tanto una y la misma.[77] Acerca del Yo como principio ideal y del no-Yo como principio real ha charlado mucho el Sr. Krug.* En el primer sentido, el Yo es elemento activo y el no-Yo puramente pasivo; en el segundo es pasivo el Yo y el objeto activo, eficiente. Pero, como el Yo no tiene en la conciencia no filosófica la conciencia de su actividad en la representación del objeto, se representa su propia actividad como la actividad ajena del no-Yo.

Vemos a la contraposición adoptar aquí diversas formas: el Yo y el no-Yo, las tesis y las antítesis, la doble actividad del Yo, etc. Cuando me represento algo ejerzo evidentemente una actividad mía; pero lo fundamental, aquello de que se trata, es el contenido de lo que establezco y su necesaria conexión a través de él mismo. Cuando nos ocupamos solamente de este contenido, desaparece aquella forma de la subjetividad que es, en Fichte, lo predominante y lo permanente en su contraposición. Así como el Yo es lo afirmativo, lo determinante, en esta determinación se contiene también un elemento negativo; el Yo aparece determinado y, al mismo tiempo, el Yo es igual a sí mismo, infinito, es decir, idéntico consigo mismo.

Esto es una contradicción que Fichte trata evidentemente de conciliar; pero sin perjuicio de ello deja en pie el defecto fundamental del dualismo. Lo último a que llega Fichte es solamente el deber ser, lo cual no disuelve la contradicción, ya que mientras el Yo debe permanecer simplemente cabe sí mismo, es decir, debe ser libre, tiene que ser, al mismo tiempo, cabe otro. Por tanto, el postulado de que esta contradicción debe reducirse no pasa de ser eso, un simple postulado, la tendencia a superar constantemente los límites, a remontar constantemente las fronteras por encima de esta falsa infinitud, para encontrar siempre nuevas fronteras; es una sucesión continua de negación y afirmación, una identidad consigo mismo que cae de nuevo en la negación, saliendo otra vez de ésta para restablecerse. Pero el hablar de los límites de la razón humana, etc., no es más que una frase vacua. El que la razón del sujeto es limitada se comprende de suyo; pero cuando hablamos del pensar, la infinitud no es otra cosa que el comportarse con respecto a sí mismo y no con respecto a su límite: y el lugar donde el hombre es infinito no es otro que el pensamiento. La infinitud

[77] *Ibid.*, pp. 121 *s.*

* Wilhelm Traugott Krug (1770-1842), filósofo alemán de escasa importancia, discípulo de Reinhold y sucesor de Kant en las cátedras de lógica y metafísica. Intentó reconciliar el idealismo con el realismo (v. *infra*, pp. 485 *s.*) [E.].

puede ser también algo muy abstracto y es, a su vez, de este modo, algo finito; pero la verdadera infinitud permanece dentro de sí misma.

Fichte, ahondando más en el problema, deduce luego la *representación:* el que el Yo, al trascender, encuentre su actividad entorpecida también por un límite y retorne de nuevo a sí mismo, produce dos direcciones contrapuestas en mí, entre las cuales vacilo y que trato de conciliar en la *imaginación*. Para que exista una determinación fija entre ambas, tengo que hacer *firme* el límite; en esto consiste el *entendimiento*. Las ulteriores determinaciones de los objetos son, como categorías del entendimiento, modos de síntesis; pero toda síntesis es, a su vez, una nueva contradicción. Son necesarias por tanto nuevas mediaciones; y éstas son, a su vez, nuevas determinaciones. Así, dice Fichte: el Yo puede seguir determinando constantemente al no-Yo, convertirlo en una representación mía, es decir, tomar su negación contra mí. Sólo tengo que ver con mi actividad; pero existe siempre además una exterioridad que queda en pie y que no puedo explicar con mi actividad. Este más allá, que es lo único que queda al Yo indeterminado, es lo que Fichte llama el infinito *impulso* sobre el Yo, del que éste jamás se desprende y sobre el que no puede remontarse; de este modo, la actividad dirigida hacia el infinito se encuentra obligada a retornar sobre sí misma por medio de este impulso, pero reacciona, a su vez, contra el mismo. "El Yo ha sido considerado, en su determinación de sí mismo, como determinante y determinado al mismo tiempo; y si reflexionamos en que lo simplemente determinante determinado tiene que ser necesariamente algo simplemente indeterminado, y reflexionamos también en que el Yo y el no-Yo son dos factores meramente contrapuestos, veremos que el Yo es, de una parte, lo indeterminado, como lo es, de otra parte, el no-Yo." [78]

En cuanto que aquí el Yo convierte el objeto en su representación y lo niega, esta filosofía que examinamos es una filosofía *idealista* en la que todas las determinaciones del objeto son determinaciones ideales. Todo lo que el Yo tiene de determinado lo tiene porque yo lo establezco. Soy Yo quien convierto la chaqueta en chaqueta, las botas en botas, al ponérmelas. Sólo queda en pie el impulso vacío; es la cosa en sí de Kant, que tampoco Fichte acierta a superar, aunque la razón teórica siga ejerciendo hasta el infinito su acción determinante. "El Yo permanece [siempre] como inteligencia en general, dependiente de un no-Yo indeter-

[78] *Ibid.*, pp. 194-197, 204, 221 s.

minado; solamente así es inteligencia."[79] Lo teórico es, de este modo, algo dependiente. No se trata, por tanto, de lo verdadero en y para sí, sino de algo dependiente, puesto que el Yo es limitado, no absoluto, como su concepto lo requiere; la inteligencia no se considera aquí como un espíritu libre. Tal es el punto de vista de Fichte, en lo tocante a lo teórico.

c) Lo segundo es la razón *práctica*, cuya relación consiste en que "el Yo establezca por sí mismo, como determinante, el no-Yo". Al llegar aquí, se trata de despejar la contradicción, de que el Yo sea cabe sí, al determinar su más allá. El Yo se convierte, por tanto, en actividad infinita, en Yo absoluto, aunque abstracto, con la fórmula de Yo = Yo. Pero, para poder tener una determinación, es necesario que exista un no-Yo; el Yo es, por tanto, la actividad, la causalidad, el elemento que establece al no-Yo. Pero del mismo modo que en Kant la sensibilidad y la razón aparecen contrapuestas, aquí nos encontramos con la misma contraposición, sólo que bajo una forma más abstracta y no bajo la forma toscamente empírica de Kant.

Fichte se embrolla, aquí, de diversos modos o da a la contradicción múltiples formas distintas; la peor de las formas es aquella en qué se establece el Yo como causalidad, pues con ello se plantea la necesidad de otra cosa sobre la que actúe. "El Yo absoluto debe, por tanto, [ahora] ser causa del no-Yo, es decir, solamente de aquella parte del no-Yo que subsiste cuando nos abstraemos de todas las formas demostrables de la representación: de aquella parte a la que se atribuye el impulso sobre la actividad del Yo proyectada hacia el infinito; pues en la teoría de la ciencia se demuestra cómo de las particulares determinaciones de lo representado, en cuanto tal, el Yo inteligente es la causa con arreglo a las leyes necesarias de la representación."[80] Se trata de romper las fronteras de la inteligencia de que el Yo sea lo único activo; lo otro, el impulso infinito debe ser levantado, para que el Yo se libere.

"Ahora bien, partiendo de nuestra premisa, el Yo debiera establecer, pura y simplemente y sin fundamento alguno, un no-Yo; es decir, debiera limitarse, pura y simplemente y sin fundamento alguno, a no establecerlo en parte." Y esto es lo que hace ya, como inteligente que es. "Debiera, por tanto, tener en sí mismo [solamente] el fundamento para no establecerse"; pero el Yo es igual al Yo, se establece a sí mismo; "debiera —por tanto—, existir en él el principio por virtud del cual se establece y también el

[79] *Ibid.*, p. 228.
[80] *Ibid.*, pp. 225, 229, 232.

principio por el que no se establece. Por tanto, el Yo sería, en su esencia, algo opuesto a sí mismo y contradictorio consigo mismo; existiría en él un principio doble y contrapuesto, hipótesis contradictoria consigo misma, ya que entonces no existiría en él, en absoluto, principio alguno. El Yo no sería —de este modo— absolutamente nada, pues se anularía a sí mismo. Todas las contradicciones aparecen conciliadas mediante la más precisa determinación de las tesis contradictorias. En otro sentido, debería establecerse el Yo como infinito, y en otro, en cambio, como finito. La contradicción sería insoluble si el Yo se estableciera como infinito y como finito a un mismo tiempo, en uno y en el mismo sentido; el Yo, en estas condiciones, no sería una unidad, sino una dualidad. En cuanto que el Yo se pone como *infinito*, su actividad tiende hacia el Yo mismo, pura y exclusivamente hacia el Yo. En cuanto que el Yo tropieza con límites y se establece a sí mismo dentro de estos límites, su actividad no recae directamente sobre sí mismo, sino sobre un no-Yo opuesto a él", sobre otro, éste, a su vez, sobre otro, y así sucesivamente, hasta el infinito; tal es el objeto, y la actividad del Yo "es una *actividad objetiva*".[81]

Como vemos, Fichte se mantiene dentro de la contraposición aun en lo práctico; lo que ocurre es que ahora reviste la forma de dos direcciones en el Yo, las cuales representan o deben representar una y la misma actividad. Debo tender a determinar lo otro, frente a lo cual mantengo una actitud negativa, es decir, el no-Yo, con arreglo a mi libertad; es cierto que recibe todas sus determinaciones por medio de la actividad del Yo, pero más allá de mi determinación reaparece siempre el mismo no-Yo. El Yo establece, pura y simplemente, un objeto, un punto fronterizo; pero no es posible determinar dónde se halla la línea divisoria. Puedo ampliar, desplazar hasta el infinito el círculo de mi determinación; pero quedará siempre en pie un puro más allá, y el no-Yo no tendrá ninguna determinación positiva, que sea en sí.

Lo último, por lo que se refiere a lo práctico, es por tanto que la actividad del Yo representa un *anhelo*, una *aspiración*,[82] lo mismo que el deber ser kantiano; pero Fichte trata de este punto con una gran prolijidad. La filosofía de Fichte adopta, por tanto, en este respecto, el mismo punto de vista que la filosofía kantiana; lo último es siempre la subjetividad, como algo que es en y para sí. El anhelo es, según Fichte, lo divino; en el anhelo, no me olvido a mí mismo, no olvido que soy lo excelente; por eso, el anhelo es un estado tan placentero para el hombre. En la belleza y en el

[81] *Ibid.*, pp. 233, 238 s.
[82] *Ibid.*, pp. 302, 246 s.

sentimiento religioso se considera este anhelo infinito como lo supremo; con ello se halla relacionada aquella ironía de que hablábamos al tratar de Sócrates (cfr. t. II, pp. 52 *ss.*). El Yo es, en este retorno, una aspiración solamente; se halla plasmado por su parte y no puede realizar su aspiración. La aspiración es así una acción inacabada o limitada en sí. El último resultado es por tanto un círculo del que no es posible salir y que consiste en que "el espíritu finito tiene necesariamente que establecer algo absoluto fuera de sí (una cosa en sí) y, sin embargo, reconocer, por otra parte, que eso sólo existe para él (como un nóumeno necesario)".[83]

O bien vemos el Yo determinado simplemente en la contraposición, el Yo solamente como conciencia y conciencia de sí, sin que trascienda de ello ni se convierta en espíritu. El Yo es el concepto absoluto en cuanto que no ha llegado aún a la unidad del pensamiento o no ha encontrado la diferencia en esta simplicidad o la quietud en el movimiento; es decir, no comprende como algo idéntico el establecer o la pura actividad del Yo y el oponer. O bien el Yo no concibe el impulso infinito, el no-Yo; la conciencia de sí determina el no-Yo, pero sin que sepa apropiarse este más allá.

El *defecto* de la filosofía de Fichte consiste, por tanto *primeramente*, en que el Yo conserva la significación de la conciencia de sí real e individual, contrapuesta a la conciencia de sí general, absoluta o al Espíritu, del que aquella es solamente un momento; pues la conciencia de sí individual consiste justo en permanecer al margen con respecto a lo otro. Cuando, por esta razón, llamábamos al Yo la esencia absoluta, esto producía el mayor de los escándalos, puesto que el Yo sólo se presentaba, en realidad, en el sentido del sujeto individual, contrapuesto al general.

En *segundo lugar*, Fichte no llega a la idea de la *razón*, como la unidad perfecta, real, del sujeto y el objeto o del Yo y el no-Yo; esta unidad, lo mismo en Fichte que en Kant, se establece simplemente como el pensamiento de una unificación en una *fe* (Fichte, *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* ["Fundamentos de toda la teoría de la ciencia"] p. 301). En los escritos populares de Fichte aparece desarrollado este punto de vista. En efecto, puesto que el Yo se fija como lo opuesto al no-Yo, y solamente *es* como algo contrapuesto, se pierde en aquella unidad. La consecución de esta meta se desplaza, por tanto, hacia el terreno de la infinitud falsa, sensible; trátase de un proceso que envuelve la misma contradicción que en Kant, sin tener una realidad presente en él mismo, pues el Yo sólo cobra toda su realidad en su contrapo-

[83] *Ibid.*, p. 273.

sición. La filosofía de Fichte reconoce solamente el espíritu finito, no el infinito, no lo reconoce como un pensamiento general, al modo como la filosofía kantiana reconoce lo no verdadero; es simplemente formal. El saber de la unidad absoluta es concebido como la fe en un *orden moral del universo;* una premisa absoluta con arreglo a la cual abrigamos la fe de que toda acción moral realizada por nosotros tendrá éxito.[84] Esta idea es, lo mismo que en Kant, un objeto general del pensamiento.

"En suma, por el hecho de concebir algo, este algo deja de ser Dios. Y todo supuesto concepto de Dios es necesariamente el concepto de un ídolo. La *religión* es la fe práctica en el orden moral del universo. La fe en un mundo suprasensible figura, según nuestra filosofía, entre las verdades inmediatas." [85] De este modo, Fichte termina con la idea suprema, con la unión de la libertad y la naturaleza, pero de tal modo que esta unión no aparece como algo directamente conocido; es solamente la contraposición la que se revela a nuestra conciencia. Esta unión creída la encuentra también Fichte en el *amor de Dios*. Como materia de fe y de sentimiento, esta forma pertenece al campo de lo religioso y no al campo de la filosofía; y el reconocer esto en la filosofía es lo único que puede tener interés. Fichte, sin embargo, se mantiene dentro de una exterioridad totalmente insuficiente, basada en la no-idea, pues una determinabilidad es necesaria solamente porque lo es la otra, etc., y así hasta el infinito.

"La teoría de la ciencia es *realista.* Demuestra que la conciencia de las naturalezas finitas sería sencillamente inexplicable si no existiese una fuerza independiente de ellas, una fuerza absolutamente opuesta a ellas y de la que éstas dependen con arreglo a su existencia empírica. Pero se limita a afirmar la existencia de esta fuerza, que los seres finitos sólo pueden *sentir*, sin llegar nunca a conocerla. Todas las posibles determinaciones de esta fuerza o de este no-Yo, que puedan trascender de lo infinito a nuestra conciencia se compromete aquélla a derivarlas de la facultad determinante del Yo y debe, en realidad, estar en condiciones de poder derivarlas, si es que realmente se trata de una teoría de la ciencia.

"Pero esta ciencia no es trascendente, sino trascendental. Es cierto que explica toda la conciencia partiendo de algo que existe independientemente de toda conciencia; pero no olvida que aquel

[84] *Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung* ["Sobre el fundamento de nuestra creencia en una providencia divina"] *(Fichte's Leben*, parte II), p. 111.

[85] Fichte, *Verantwortungsschreiben gegen die Anklage des Atheismus* ["Respuesta a la acusación de ateísmo"], pp. 51, 53.

algo independiente se convierte, a su vez, en un producto de su propia capacidad de pensamiento y, por tanto, en algo dependiente del Yo, en cuanto que debe existir *para* el Yo. Todo depende del Yo, con arreglo a su idealidad; pero el Yo mismo es dependiente, en cuanto a su realidad. Este necesario ser fuera de sí del espíritu finito, que existe solamente para él, es aquel círculo que puede extender hasta lo infinito, pero del que jamás puede salir." [86]

El desarrollo lógico del objeto es el de lo idéntico en el sujeto y el objeto, y la conexión esencial aquello según lo cual lo objetivo es lo suyo del Yo; en cuanto pensamiento, el Yo en sí determina el objeto. Pero la teoría de la ciencia fichteana concibe la lucha del Yo con los objetos como la incesante determinación de los objetos por el Yo, como sujeto de la conciencia, sin la identidad del concepto que se desarrolla tranquilamente.

En tercer lugar, como el Yo se fija así en uno de los lados, de él parte, como de este extremo, todo el desarrollo del contenido de la ciencia, y la deducción de la filosofía de Fichte, el conocimiento, lo mismo en cuanto a su contenido que en cuanto a su forma es un proceso de determinabilidades que no retornan a la unidad, o que sólo retornan a través de una serie de finitudes que no tienen en sí lo absoluto. Falta aquí la consideración absoluta, y falta también un contenido absoluto. Así, por ejemplo, la consideración de la *naturaleza* es una consideración de ésta como una serie de finitudes puras a partir de otra, como si el *cuerpo orgánico* se concibiese así: "La conciencia requiere una esfera peculiarísima de su actividad. Esta esfera es establecida por una actividad primitiva y necesaria del Yo, en la que se sabe no libre. Es una intuición, un trazar líneas; la esfera de la actividad se convierte así en algo *extenso dentro del espacio*. Como algo quieto, persistente y que, sin embargo, cambia incesantemente, esta esfera es la *materia*, la cual tiene, en cuanto *cuerpo*, una multitud de partes que, concebidas en relación las unas con las otras, se llaman *miembros*. La *persona* no puede atribuirse un cuerpo sin establecerlo como colocado bajo la acción de otra persona. Pero es igualmente necesario que esta acción pueda ser obstruída por mí; y la materia exterior se establece también como ofreciendo resistencia a mis influencias, es decir, como una materia *sostenible, tenaz*." [87]

Además, estas materias tenaces deben hallarse aisladas: las distintas personas no pueden hallarse adheridas las unas a las otras,

[86] Fichte, *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, pp. 272-274.

[87] Fichte, *Grundlage des Naturrechts* ["Fundamentos del derecho natural"] (Jena y Leipzig, 1796), parte I, pp. 55-71.

como una masa. Pues "mi cuerpo es mi cuerpo, no el de otro; y, además, debe actuar, mostrarse activo, sin que yo actúe a través de él. Sólo por medio de la acción de otro puedo yo mismo mostrarme activo y me manifiesto como un ser racional que puede ser respetado por él; pero el otro, a su vez, debe tratarme directamente como un ser racional, y yo debo ser para él un ser racional, aun antes de mostrarme activo. Es decir, que mi figura debe actuar por medio de su simple existencia en el espacio, aun sin necesidad de que yo me muestre activo; es decir, debe ser *visible*. La acción mutua de los seres racionales debe realizarse sin que desarrollen una actividad los unos sobre los otros; debe establecerse, por tanto, la materia *sutil*, para que ésta sea modificada por medio de la simple figura en reposo. De este modo, se deduce la *luz* y se deduce también, en la misma forma, el *aire*".[88]

Es un simple proceso externo que pasa de lo uno a lo otro, al modo de la consideración teleológica común y corriente: así, se dice, por ejemplo, que las plantas y los animales existen para la alimentación del hombre. El giro es, sobre poco más o menos, éste: el hombre tiene que comer; debe, pues, existir necesariamente algo comestible: de este modo, se deducen las plantas y los animales; las plantas, por su parte, tienen que asentarse sobre algo: he aquí deducida la tierra. Se echa de menos en absoluto la consideración del objeto, lo que éste es en sí mismo, pues sólo se le considera en relación con otra cosa. De aquí que el organismo animal se represente como una materia sólida y resistente, "articulada" y susceptible de modificación, la luz como una materia sutil que sirve para comunicar la simple existencia, etc., del mismo modo que en el otro caso las plantas y los animales son simplemente algo comestible, etc. No hay en ello ni un ápice de consideración filosófica del contenido.

Fichte compuso también una *Moral* y un *Derecho natural*. Pero los trata simplemente como ciencias del entendimiento, en un proceso exento de ideas y a base de un entendimiento limitado. De este modo, la deducción fichteana de los conceptos jurídicos y éticos no traspasa los límites ni rompe la dureza de la conciencia de sí, frente a la cual ofrecen ciertas inconsecuencias las exposiciones populares de la religión y la moralidad en Fichte. Su derecho natural es un intento especialmente fallido, sobre todo allí donde nuestro filósofo deduce la naturaleza en los términos que hace poco examinábamos. La organización del *Estado*, tal como se preconiza en el derecho natural fichteano, es también algo tan carente

[88] *Ibid.*, parte I, pp. 78-82.

de espíritu como esta deducción de las cosas naturales y como lo son algunas de las constituciones francesas que hemos tenido ocasión de ver en los tiempos modernos: una articulación formal y externa y una relación en que los individuos aparecen como absolutos, en cuanto tales, o en que el *derecho* es el principio supremo.

Kant fué el primero que erigió el derecho sobre la *libertad*, y también Fichte, en su derecho natural, eleva la libertad a principio; pero es, como en Rousseau, la libertad bajo la forma del individuo aislado. Es éste un gran comienzo; pero para llegar a lo particular estos pensadores necesitan partir de ciertas premisas. Lo general no es el espíritu, la sustancia del todo, sino la fuerza externa, intelectiva, negativa, contra los individuos. El Estado no es concebido en su esencia, sino solamente como estado de derecho, es decir, justo como una relación externa de lo finito a lo finito. Trátase de varios individuos; todo el desarrollo del Estado tiene, por tanto, como determinación fundamental la de que la libertad del individuo se vea necesariamente restringida por la libertad general.[89] Estos individuos son siempre algo arisco y negativo los unos con respecto a los otros; la prisión, los vínculos son cada vez mayores, en vez de concebirse el Estado como realización de la libertad.

Esta filosofía no encierra nada especulativo, pero exige lo especulativo. Como la filosofía kantiana con su idea del supremo bien, en el que deben conciliarse los antagonismos, la filosofía de Fichte postula la unión en el Yo y en el en sí de la fe, en la que la conciencia de sí, para obrar, parte de la convicción de que sus actos hacen surgir, en sí, el supremo fin, realizando con ello el bien. No es posible ver en la filosofía fichteana otra cosa que el momento de la conciencia de sí, del ser dentro de sí consciente de sí, del mismo modo que en la filosofía inglesa se manifiesta, con la misma unilateralidad, el momento del ser para otro o de la conciencia, no como momento, sino como el principio de la verdad; en ninguna de las dos filosofías se expresa la unidad de ambos, el espíritu.

La filosofía de Fichte representa una importante línea divisoria en la manifestación externa de la filosofía. De este filósofo y de su manera de filosofar proceden el pensamiento abstracto, la deducción y la construcción. La filosofía de Fichte operó, pues, una revolución en el pensamiento alemán. Hasta la filosofía kantiana vemos avanzar al público, vemos que la filosofía despierta todavía el interés general; esta filosofía era todavía asequible, se

[80] *Ibid.*, parte II, p. 21.

sentía la apetencia de ella; era ésta una filosofía propia de cualquier hombre culto (v. *supra*, p. 253). De ella se ocupaban las gentes de negocios y los hombres de Estado; ahora, al llegar al confuso idealismo de la filosofía kantiana, sintieron que les caían las alas. Ya con Kant comienza, pues, a manifestarse la separación entre la filosofía y esta manera común y corriente de la conciencia; sólo se generaliza el resultado de que lo absoluto no puede ser conocido.

Con la filosofía de Fichte, la conciencia común se aparta todavía más de la filosofía y se despide también de lo especulativo. El Yo de Fichte no es solamente el Yo de la conciencia empírica, sino que se trata también de conocer y comprender aquellas determinaciones generales del pensamiento que no caen dentro de la conciencia corriente; de este modo, lo especulativo, a partir de Fichte, se convierte en ocupación de unos cuantos hombres solamente. Es cierto que Fichte escribió sus obras posteriores obedeciendo a una tendencia de popularidad, como se advierte, por ejemplo, en el *Versuch, die Leser zum Verständniss zu zwingen* ["Ensayo para obligar al lector a la comprensión"]; pero no puede decirse que alcanzara la finalidad perseguida. La opinión del público se vió fortalecida por la filosofía de Kant y de Jacobi y aceptó *utiliter* que el conocimiento de Dios era un conocimiento inmediato que el hombre adquiría por sí mismo sin necesidad de estudiar, siendo, por tanto, la filosofía una actividad superflua.

2. El sistema transformado de Fichte

La época exigía vida, exigía espíritu. Ahora bien, al retornar así el espíritu a la conciencia de sí, pero volviendo a ella como un Yo vacío que no hace sino llenarse, encontrar un contenido por medio de finitudes, de pormenores que no son nada en y para sí, la fase inmediata es este llenarse de la conciencia de sí en sí misma, el conocer el contenido en sí mismo, como un contenido que, penetrado por ella, es un contenido consciente de sí, espiritual, pleno de contenido. En sus obras posteriores, de tono popular, Fichte proclama así la fe, el amor, la esperanza, la religión, sin interés filosófico, para un público general: es la suya una filosofía para judíos y judías ilustrados, para consejeros de Estado. En términos populares, dice nuestro filósofo: "No es el Yo finito, sino que el fundamento de toda filosofía es la idea divina; todo lo que el hombre hace por sí mismo, es nulo. Todo ser es vivo y activo de suyo: no existe más vida que el ser, ni otro ser que Dios; Dios es, por tanto, el ser y la vida absolutos. La esencia divina se manifiesta,

por tanto, se revela y exterioriza, partiendo de sí misma, como el universo." [90] Esta unidad inmediata del Yo consciente de sí mismo y de su contenido, o el espíritu que no hace sino intuir su vida consciente de sí y sabe ésta directamente como la verdad, se manifiesta luego en las tendencias poéticas y proféticas, llenas de anhelo, manifestaciones que brotan de la filosofía de Fichte.

3. Formas fundamentales relacionadas con la filosofía de Fichte

Teniendo en cuenta el contenido que el Yo presenta en la filosofía de Fichte, sorprenden la perfecta ausencia de espíritu, la rigidez y, digámoslo, la completa necedad de empeñarse en no pasar de él, y también la penetración filosófica en la unilateralidad y lo defectuoso del principio, y en la necesidad de que el contenido se presente así. Pero, por otra parte, se establecía allí la conciencia de sí como la esencia, no una conciencia de sí distinta y extraña, sino el Yo: expresión ésta que son todos y en la que resuena la realidad de todos. El punto de vista fichteano de la subjetividad retiene, así, su giro no filosóficamente desarrollado y su perfección en formas que pertenecen al campo de la sensación, que, en parte, permanecen dentro del principio de Fichte y que en parte representaban la tendencia a ir más allá de la subjetividad del Yo, aun siendo incapaz de ello.

a) *Friedrich von Schlegel.* En Fichte el límite se reengendra constantemente; pero, en cuanto que el Yo siente la necesidad de romper esta barrera, reacciona contra ella y se concede, así, una quietud dentro de sí mismo: ésta debe ser concreta, pero sólo es una quietud negativa. Esta primera forma, la de la *ironía*, tiene como exponente a *Friedrich von Schlegel.* Aquí, el sujeto se sabe dentro de sí como lo absoluto, y todo lo demás es vano para él; todas las determinaciones que se forma acerca de lo recto y de lo bueno, las destruye de nuevo. Puede fingirlo todo; pero da pruebas solamente de vanidad, de hipocresía y de insolencia. La ironía conoce su maestría sobre todo contenido; no toma en serio nada y juega con todas las formas.

El otro lado del problema consiste en que la subjetividad se lanza a la *subjetividad religiosa.* El desesperar del pensamiento, de la verdad y de la objetividad que es en y para sí, así como la

[90] Rixner, *Handbuch der Geschichte der Philosophie,* t. III, § 192, p. 416; Fichte, *Über das Wesen des Gelehrten* ["Sobre la esencia del sabio"] (Berlín, 1806), pp. 4 s., 15, 25-27.

incapacidad de darse una firmeza y una autonomía condujo a un espíritu noble a confiarse a su sensibilidad y a buscar en la religión algo sólido e inconmovible; este algo sólido e inconmovible, esta satisfacción interior en general lo procuran las emociones religiosas. Este anhelo de algo firme condujo a varios a la religiosidad *positiva*, al catolicismo, los echó en brazos de la superstición y de la milagrería, para encontrar un punto de apoyo firme allí donde la subjetividad interior sentía que todo vacilaba. Estos espíritus tratan de aferrarse con toda la fuerza del ánimo a algo positivo, de agachar la cabeza ante lo positivo, de echarse en los brazos de lo externo, y se sienten interiormente obligados a ello.

b) *Schleiermacher.* Y a la inversa el Yo encuentra su suprema vanidad, su *religión*, en la subjetividad y en la individualidad de la *propia concepción del mundo.* Todas las diversas individualidades llevan a Dios dentro de sí. La *dialéctica* es lo último para elevarse y mantenerse. Y como esto se proclama para la conciencia de sí filosófica, nos encontramos con que el mundo intelectual ajeno pierde toda significación y toda verdad para la *formación* general: aquélla aparece integrada por una divinidad que representa un pasado en el tiempo y algo aislado en el espacio y en la existencia, en un mundo situado más allá de la realidad de la conciencia de sí y en otro que tiene todavía que advenir y en que la conciencia de sí encontrará su esencia. El espíritu de la formación la ha abandonado y no reconoce ya nada ajeno a la conciencia de sí.

Con arreglo a este principio, la esencia viva espiritual se transfiere a la conciencia de sí y cree saber la unidad del espíritu como formada inmediatamente a base de sí mismo y de un modo poético o, por lo menos, profético, dentro de esta inmediatividad. Por lo que al modo poético se refiere, este modo de ver sabe de la vida y la persona de lo absoluto inmediatamente en una intuición, no en el concepto, y cree perder el todo en cuanto todo, en cuanto unidad que se penetra, si no se manifiesta poéticamente; y lo que así se manifiesta poéticamente es la intuición de la propia vida de la conciencia de sí.

Pero la verdad es el movimiento absoluto, y en cuanto que es un movimiento de formas y el *universo* un reino de espíritus, tenemos que la esencia de este movimiento es el concepto, y lo mismo cada forma individual, es su forma ideal, y no lo real de la forma. En la plasmación de las formas se ha perdido la necesidad, mientras que el hacer propio, la vida y el propio sentimiento permanecen dentro de sí; y esta poesía oscila entre la generalidad del

concepto y la determinabilidad y la indiferencia de la forma, sin ser carne ni pescado, ni poesía ni filosofía.

La proclamación profética de verdades que quieren hacerse pasar por filosóficas pertenece a la fe, a la conciencia de sí, la cual aunque contemple dentro de sí misma al espíritu absoluto, no se concibe a sí misma como conciencia de sí, sino que sitúa la esencia absoluta por encima del conocimiento, más allá de la razón consciente de sí misma, como vemos en Eschenmayer y en Jacobi.

Estos *discursos* proféticos y sin conceptos aseguran esto del trípode y aquello de la esencia absoluta y aseguran que cada cual debe encontrarlo directamente en su corazón. El saber acerca de la esencia absoluta se convierte, así, en una cosa del corazón; tenemos ante nosotros a una serie de inspirados que hablan, cada uno de los cuales pronuncia un *monólogo* y entiende lo que los otros dicen solamente por medio de apretones de manos y a través de los sentimientos mudos. Y lo que dicen son, con frecuencia, trivialidades cuando se toman tal y como se dicen; son los sentimientos, los gestos, es el corazón, lo que les da un sentido y una fuerza, pues por sí mismo todo eso no dice nada. Estos pretendidos pensadores se superan los unos a los otros en cuanto a imaginación y a nostálgica poesía. Pero ante la verdad palidece la vanidad, replegándose sarcásticamente sobre sí misma. No preguntéis por el criterio de la verdad, sino por el concepto de lo verdadero en y para sí, clavando en ello vuestra mirada. El honor se va a pique por lo que se refiere a la filosofía, pues aquél presupone una comunidad de pensamientos y principios, el postulado de la cientificidad o, por lo menos, la existencia de simples opiniones. Pero aquí todo se cifra sobre la subjetividad particular; cada uno de quienes así piensan adopta una actitud de soberbia y desprecio ante los demás. Con ello se combina la representación del *pensamiento propio*, como si hubiera algún pensamiento que no fuese tal (cfr. t. I, p. 61); llevados por este empeño, se ponen a cavilar peculiares particularidades, como si de otro modo no fuese posible pensar por cuenta propia. Pero el peor de los cuadros es aquél en que el artista se muestra a sí mismo; la originalidad consiste en producir algo que sea perfectamente general. La chifladura de quienes se empeñan en pensar por cuenta propia consiste en que cada uno de ellos produzca cosas más absurdas que los demás.

c) *Novalis*. La subjetividad consiste en la ausencia de algo fijo, pero en forma de impulso en esta dirección, conservando de este modo su carácter de *anhelo*. Este anhelo propio de un *alma bella* lo encontramos en las obras de *Novalis*. Esta subjetividad no

penetra en lo sustancial, se esfuma dentro de sí y se aferra a este punto de vista, dando vueltas alrededor de sí misma. Es una vida interior y la prolijidad de toda verdad. La extravagancia de la subjetividad se convierte frecuentemente en demencia; cuando se mantiene en el plano del pensamiento, se ve captada en el torbellino del entendimiento reflexivo, que es siempre negativo con respecto a sí mismo.

d) *Fries, Bouterwek, Krug.* La última forma de lo subjetivo es la subjetividad de la arbitrariedad y la ignorancia. Según ella, el modo supremo del conocer es el conocimiento directo como *hecho de la conciencia*; lo cual es, por cierto, bastante cómodo. La abstracción fichteana y su duro entendimiento tiene algo de aterrador para el pensamiento; la perezosa razón se atiene al resultado de la filosofía de Kant y de Jacobi, renunciando a todo pensamiento consecuente, a toda construcción. Esta arbitrariedad se lo permite todo, como en la taberna, dándose, con ello, aires proféticos y poéticos, según acabamos de ver. Después de esto, adopta una actitud más sobria y más prosaica, recurriendo de nuevo a la antigua lógica y a la antigua metafísica, aunque con el giro de que se trata de hechos de la conciencia. De este modo, *Fries* retorna a la fe de Jacobi, bajo la forma de los juicios fundamentales inmediatos de la razón, de representaciones oscuras e inexpresables.[91] Este pensador se lanza al empeño de mejorar la *Crítica de la razón pura*, concibiendo las categorías como hechos de la conciencia; lo cual permite tomar en cuenta cualquier clase de materia.

Bouterwek habla de "*virtualidad* y vida de la fuerza, de que el sujeto y el objeto deben ser contemplados como una unidad, es decir, como una virtualidad absoluta. Esta virtualidad absoluta nos da todo el ser y todo el obrar, a saber: la unidad eterna, absoluta y pura: si, en una palabra, tenemos el mundo en nosotros y nos comprendemos en el mundo, y no precisamente por medio de conceptos y deducciones, sino *directamente* por medio de la fuerza, que constituye por sí misma nuestra existencia y nuestra naturaleza racional. Sin embargo, la empresa de conocer el todo, de conocer incluso a Dios, escapa a las posibilidades de cualquier mortal".[92]

Krug escribe una obra titulada *Fundamental-Philosophie* ["Fi-

[91] Rixner, *op. cit.*, t. III, § 158, pp. 350 *s.*; Fries, *Neue Kritik der Vernunft* ["Nueva crítica de la razón"] (1ª ed., Heidelberg, 1807), t. I, pp. 75, 281, 284, 341, 206.

[92] Rixner, *op. cit.*, t. III, § 156, pp. 347 *s.*; Cfr. Bouterwek, *Apodiktik* ["Apodíctica"] (1799), parte II, pp. 206-212.

losofía fundamental"], proclamando un "*sintetismo trascendental*, un realismo y un idealismo trascendentales en inseparable unidad": es, la suya, una "síntesis trascendental originaria entre lo real y lo ideal, entre el sujeto pensante y el mundo exterior que se enfrenta, síntesis que constituye algo *dado*"; esta síntesis trascendental debe ser "reconocida y afirmada, sin tratar de *explicarla*".[93]

D) SCHELLING

El paso más importante o, por mejor decir, el único importante desde el punto de vista filosófico, que ha sido dado para remontarse por encima de la filosofía de Fichte es el que ha dado Schelling; su filosofía es la forma legítima superior ajustada a Fichte, y no en vano este filósofo se presenta como un pensador fichteano. La filosofía de Schelling se orienta, en primer término, hacia el conocimiento de Dios, aunque parte también de la filosofía kantiana que niega ese conocimiento. Al mismo tiempo, Schelling toma como fundamento el principio de la unidad del pensar y del ser, tal como lo establece Jacobi, aunque empiece a determinarlo de un modo más preciso.[94] La unidad concreta es, en él, la de que lo finito es algo tan carente de verdad como lo infinito, la idea subjetiva lo mismo que la objetividad, y de que las combinaciones en las que ambas cosas carentes de verdad se articulan entre sí como independientes la una de la otra son también simplemente, combinaciones de algo no verdadero. La unidad concreta sólo puede concebirse como un proceso y como el movimiento vivo en una tesis. Esta inseparabilidad sólo se da, desde luego, en Dios; lo finito es, por el contrario, aquello que tiene en sí esta separabilidad. En cuanto que es algo verdadero, es también esta unidad, pero en una esfera limitada y, precisamente por ello, en la separabilidad de ambos momentos.

Friedrich Wilhelm Joseph *Schelling* nació en Leonberg (Würtemberg) el 27 de enero de 1775 y estudió en las universidades de Leipzig y Jena, donde entró en estrecho contacto con Fichte. Es, desde 1807, secretario de la Academia de Artes Plásticas de Munich. No podemos hablar como se debe acerca de su

[93] Krug, *Entwurf eines neuen Organon der Philosophie* ["Proyecto de un nuevo organon de la filosofía"] (Meissen, 1801), pp. 75 *s.*; Rixner, *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, t. III, § 157, p. 349.

[94] Schelling, *Philosophische Schriften* ["Escritos filosóficos"] (Landshut, 1809, t. I, *Vom Ich als Princip der Philosophie* ["Sobre el Yo como principio de la filosofía"], pp. 1-114), pp. 3 *s.* (1ª ed., Tubinga, 1795, pp. 4-7).

vida y exponer los rasgos completos de ésta, puesto que todavía vive.*

Schelling ha desarrollado su formación filosófica a la vista del público. La serie de sus *obras* filosóficas es, al mismo tiempo, la historia de su formación filosófica y representa su gradual elevación sobre el principio fichteano y sobre el contenido kantiano, que le sirven de punto de partida; no es, por tanto, un resultado de las partes elaboradas de la filosofía, en relación las unas con las otras, sino simplemente una consecuencia de las fases de su formación. No podemos indicar todavía ninguna obra suya definitiva en que su filosofía aparezca expuesta del modo más acabado. Las primeras obras de Schelling son todavía completamente fichteanas y sólo poco a poco ha ido desprendiéndose de la forma de Fichte.

La forma del Yo presenta la dualidad del Yo absoluto o Dios, de una parte, y de otra el Yo en mi particularidad.[95] Es esto lo que sirve de acicate o punto de partida a su filosofía. Su primera obra, muy breve, en cuatro pliegos, compuesta mientras se encontraba todavía estudiando en la Universidad de Tubinga (1795), lleva por título *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie* ["Sobre la posibilidad de una forma de la filosofía"] y contiene solamente tesis tomadas de la filosofía fichteana. Lo mismo ocurre con su obra siguiente, titulada *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen* ["Sobre el Yo como principio de la filosofía o en torno a lo incondicionado en el saber humano"] (Tubinga, 1795); sólo que aquí nos encontramos ya con una concepción más general y más amplia, ya que en esta obra el Yo se retiene como la identidad originaria.[96]

Nos encontramos aquí, sin embargo, con que son recogidos al pie de la letra el principio y la exposición fichteanos: "Sólo enfrentando *originariamente* algo al Yo, estableciendo el Yo mismo como pluralidad (en el tiempo), es posible que el Yo trascienda en él sobre la unidad del simple ser puesto y que, por ejemplo, ponga varias veces lo mismo."[97]

Schelling pasa después a la filosofía de la naturaleza, hace suyas las formas y determinaciones reflexivas kantianas tales como la repulsión y la atracción, tomadas de esta metafísica de la naturaleza, y encuadra en expresiones kantianas fenómenos perfectamente empíricos. A esto responden todavía, por entero, sus primeras

* Murió en 1854 [E.].

[95] Schelling, *Vom Ich als Princip der Philosophie*, pp. 99 ss. (pp. 178 ss.).

[96] *Ibid.*, pp. 23 s. (pp. 38-42).

[97] *Ibid.*, p. 83 (p. 150).

obras: *Ideen zu einer Philosophie der Natur* ["Ideas para una filosofía de la naturaleza"], 1797; *Von der Weltseele* ["Sobre el alma del universo"], 1798, cuya segunda edición incluye unos apéndices completamente dispares.

Sólo más tarde —en relación con los escritos de Herder y Kielmeyer,[98] en los que se habla (como en Eschenmayer* de potencias) de sensibilidad, irritabilidad y reproducción, y de sus leyes, por ejemplo de que cuanto mayor es la sensibilidad menor es la irritabilidad, etc. —concibe Schelling la naturaleza en categorías del pensamiento, haciendo intentos generales más determinados de desarrollo científico; fueron en realidad las obras de aquellos autores quienes le permitieron el comenzar la suya tan joven.

El aspecto espiritual, la ética y el Estado, los expone en cambio ateniéndose con toda pureza a los principios kantianos: así, en el "idealismo trascendental", aunque lo conciba en el sentido de Fichte, no va más allá que la filosofía del derecho de Kant y la obra *Zum ewigen Frieden* ["Para la paz perpetua"], de este autor. Es cierto que Schelling dió a conocer más tarde un estudio especial sobre la *libertad*, de una gran profundidad especulativa, pero este ensayo aparece solo, aislado, y se refiere solamente a este punto, siendo así que en filosofía nada puede desarrollarse aisladamente.

En sus distintas exposiciones, Schelling empieza siempre desde el principio, pues, como se ve, lo hecho antes no le satisface, sino que siente la necesidad de encontrar constantemente una forma nueva; esto hace que se lance a buscar distintas formas y terminologías nuevas, originales, sin llegar nunca a poner en pie un todo completo y terminado. Sus obras más importantes, desde este punto de vista, son: *Entwurf eines Systems der Natur-Philosophie* ["Proyecto de un sistema de filosofía de la naturaleza"], 1799; *System des transcendentalen Idealismus* ["Sistema del idealismo trascendental"], 1800, que es una de sus obras más desarrolladas; *Bruno, ein Gespräch über das göttliche und natürliche Princip der Dinge* ["Bruno, un coloquio sobre el principio divino y natural de las cosas"], 1802; *Zeitschrift für speculative Physik* ["Revista de física especulativa"], 1801; *Neue Zeitschrift für speculative Physik* ["Nueva revista de física especulativa"], 1802 *ss.* En el segundo cuaderno del vol. II de su *Zeitschrift für speculative Physik*, Schel-

[98] Schelling, *System des transcendentalen Idealismus*, p. 257, nota; *Zeitschrift für speculative Physik*, vol. II, nº II, p. 92.

* Adam Karl August Eschenmayer (1768-1852), escritor de marcadas tendencias místicas, sostenía que toda filosofía debe completarse con una no-filosofía. Cfr. *infra*, p. 499 [E.].

ling da los primeros pasos hacia una exposición detallada del conjunto de su filosofía. También aquí parte, en cierto modo, y todavía sin conciencia de ello, de la forma de la construcción fichteana; se percibe ya, sin embargo, la idea de que la naturaleza es un sistema de lo racional, ni más ni menos que el saber.

No sería, pues, factible, aunque el tiempo lo consintiera, entrar en detalles acerca de lo que se conoce con el nombre de la *filosofía* de Schelling. No se trata, en efecto, de un todo científico organizado en sus miembros, sino de algo formado más bien por unos cuantos momentos generales, que son lo único que permanece igual a sí mismo. La filosofía de Schelling debe considerarse como sujeta todavía a un proceso de evolución, sin que haya dado aún frutos maduros;[99] se trata, pues, de indicar simplemente su idea general.

La necesidad de la filosofía en general, al aparecer Schelling, era la siguiente. En Descartes, el pensamiento y la extensión uníanse en Dios de un modo incomprensible; en Spinoza, se unían como sustancia privada de movimiento; uno y otro se detenían en este nombre. Más tarde, vimos desarrollarse la forma, en parte en las ciencias y en parte en la filosofía kantiana. Por último, en la filosofía fichteana, aparece la forma para sí como subjetividad, de la cual han de derivarse todas las determinaciones. La necesidad consiste, por tanto, en que esta subjetividad de la forma infinita, que veíamos esfumarse como ironía o arbitrariedad, sea liberada de su unilateralidad, para unirse a la objetividad y a la sustancialidad. O bien la sustancia spinozista debe concebirse, no como lo inmóvil, sino como lo inteligente, como una forma activa de suyo de un modo necesario, de tal modo que sea lo creador de la naturaleza, pero, al mismo tiempo, un saber y un conocer. De esto se trata en la filosofía; no se postula la unión formal de Spinoza, ni la totalidad subjetiva, como en Fichte, sino la totalidad con la forma infinita. Es esto, en efecto, lo que vemos surgir en la filosofía de Schelling.

1) En una de las primeras obras de este pensador, en el *Sistema del idealismo trascendental*, la primera que queremos estudiar, Schelling presenta la filosofía trascendental y la filosofía de la naturaleza como los dos aspectos de la ciencia. Y se expresa detalladamente acerca de la determinación de ambas colocándose de nuevo en un punto de partida fichteano: "Todo saber tiene por base la coincidencia de un algo objetivo con un algo subjetivo." En un sentido usual, esto es cierto y hay que concederlo; la unidad

[99] De las lecciones de 1805-1806 [M.].

absoluta, en la que el concepto y la realidad no se distinguen en la idea completa, es solamente lo absoluto, Dios: todo lo demás presenta un momento de no coincidencia de lo objetivo y lo subjetivo. "Podemos dar al conjunto de todo lo objetivo en nuestro saber el nombre de *naturaleza*; por el contrario, llamaremos el Yo o la *inteligencia* al conjunto de todo lo subjetivo." Son en sí cosas idénticas, y como idénticas se presuponen. Schelling señala del siguiente modo la relación entre la naturaleza y la inteligencia:

"Si todo saber tiene dos polos que mutuamente se presuponen y postulan, necesariamente tiene que haber dos *ciencias fundamentales*, y deberá ser imposible partir de uno de los dos polos sin verse empujado al otro." De este modo, la naturaleza se ve empujada al espíritu y éste a la naturaleza; cualquiera de estos dos polos puede erigirse en el primero de los dos, y ambas cosas deben acaecer. "Si se erige en lo primero lo objetivo", tendremos las ciencias de la naturaleza; "la tendenciá necesaria, [el fin] de toda *ciencia de la naturaleza* consiste, por tanto, en partir de la naturaleza para llegar a lo inteligente. En esto consiste la tendencia a infundir teoría a los fenómenos naturales. La perfección suma de la ciencia de la naturaleza consistiría en la perfecta espiritualización de todas las leyes naturales, para convertirlas en leyes de la intuición y del pensamiento. Los fenómenos (lo material) deben desaparecer totalmente, para que permanezcan solamente las leyes (lo formal). De aquí que cuanto más va abriéndose paso en la naturaleza lo conforme a ley, más va desapareciendo la envoltura y los mismos fenómenos van haciéndose más y más espirituales, hasta que, por último, cesan. La teoría acabada de la naturaleza sería aquella a través de la cual toda la naturaleza se disolvería en una inteligencia. Los productos muertos e inconscientes de la naturaleza no son otra cosa que intentos fallidos de la naturaleza para reflejarse a sí mismos, y la llamada naturaleza muerta una inteligencia no madura", paralizada, petrificada; la inteligencia lo es solamente en sí y permanece, de este modo, en lo externo: "por tanto, en sus fenómenos, [aunque] el carácter inteligente se trasluzca ya de un modo inconsciente. La naturaleza sólo consigue el fin supremo de convertirse a sí misma en objeto [aunque, en vez de naturaleza, habría que hablar de idea de la naturaleza] por medio de la suprema y última reflexión, que no es otra cosa que el *hombre* o, dicho de un modo más general, *lo* que llamamos *razón*, a través de la cual la naturaleza retorna completa a sí misma y por medio de la cual se pone de manifiesto que la naturaleza es originariamente idéntica a lo que conocemos en nosotros como inteligente y como consciente. Gracias a esta tendencia a hacer in-

teligente la naturaleza, la ciencia de la naturaleza se convierte en *filosofía de la naturaleza*". El carácter inteligente de la naturaleza se manifiesta así como una necesidad de la ciencia.

La otra determinación es que "lo subjetivo se erija en lo primero". Por donde "el problema que se plantea es éste: ¿cómo se añade un algo objetivo que coincida con él? Partir de lo subjetivo como de lo primero y lo absoluto y hacer nacer de ello lo objetivo" es el camino opuesto; la consideración de este camino es el contenido de la verdadera *filosofía trascendental*, como el propio Schelling denominaba por aquel entonces esta ciencia: "la otra ciencia fundamental de la filosofía". El órgano de la filosofía trascendental es lo subjetivo, el producir una acción interior. El producir y el reflejar sobre este producir, lo inconsciente y lo consciente en una pieza, es el acto estético de la imaginación.[100] Así, estas dos trayectorias aparecen expresadas de un modo muy determinado en general: una es la de la naturaleza abriéndose paso hacia el sujeto, la otra la del Yo hacia el objeto. Pero el verdadero camino sólo podría encontrarse de un modo lógico, que es el que contiene el pensamiento puro; sin embargo, la consideración lógica es precisamente la que Schelling no alcanza nunca en su exposición.

a) Por lo que se refiere al Yo, como fundamento de la filosofía trascendental, Schelling aborda el problema lo mismo que lo hiciera Fichte, partiendo del hecho del saber, "en que el contenido es condicionado por la forma y ésta por el contenido". Lo cual significa, formalmente, que A = A. Pero, *¿es A?* El Yo es "el punto en que el sujeto y el objeto forman una unidad sin mediación"; el Yo es de inmediato Yo = Yo, sujeto-objeto; es éste el acto de la *conciencia de sí* en que soy, para mí, objeto. En la conciencia de sí no existe una diferencia con respecto a mí; los distintos son inmediatamente idénticos y frente a esta conciencia de sí mismo aún no existe nada. ¿Qué relación guarda esto con el objeto exterior? Tal es justo el problema que ha de ser resuelto en el curso ulterior de la evolución. Lo único que hay que retener es el concepto del Yo.

"El concepto del Yo, es decir, el acto por medio del cual el pensamiento se convierte en objeto y el Yo mismo (el objeto) forman una unidad absoluta; fuera de este acto, el Yo no es nada." Es el acto por medio del cual el pensamiento se convierte en lo objetivo y en que el Yo es puesto en consonancia con lo objetivo, con el pensamiento; y desde este punto de vista sería necesario poner de manifiesto cómo el Yo avanza y se desarrolla hacia lo objetivo.

100 Schelling, *System des transcendentalen Idealismus*, pp. 1-7, 17-21.

"El Yo, como acto puro, como hacer puro, no se contiene objetivamente en el saber mismo, por la razón de que es principio de todo saber. Para convertirse en objeto de saber, es necesario que siga un camino completamente distinto del saber común." La conciencia inmediata de esta identidad es la intuición, pero interiormente desempeña ese papel la "*intuición intelectual*"; ésta "es un saber que consiste en la producción de su objeto: la intuición sensible es intuición, en la que parece que el intuir es diferente de lo intuído mismo. Ahora bien, la intuición intelectual es órgano de todo pensamiento trascendental"; es, en general, el acto de la conciencia pura de sí mismo; "El Yo no es otra cosa que un producirse a sí mismo como objeto. La ciencia no puede partir de nada objetivo, [sino de un algo] no objetivo que se convierte a sí mismo en objeto [como] duplicidad originaria. El idealismo es el mecanismo del nacimiento del mundo objetivo partiendo del principio interior de la actividad espiritual." [101]

De este modo, Schelling se refiere, de una parte, a la filosofía de Fichte y, de otra parte, toma como principio, al igual que Jacobi, el saber inmediato —la intuición inteligente que el hombre debe tener, si quiere filosofar.

Viene luego otra cosa, y es que su *contenido* no es ya lo indeterminado, la esencia de las esencias, sino lo que es en y para sí es, ahora, lo absoluto, Dios, pero como algo concreto, es decir, como algo que hace de mediador de sí mismo, como lo que expresa la unidad absoluta o la indiferencia de lo subjetivo y lo objetivo. La intuición intelectual es el flotar de la imaginación fichteana entre dos direcciones. Por lo que se refiere a la *forma* de la intuición intelectual, ya se ha hablado de ello más arriba; es la manera más cómoda de poner el conocimiento sobre aquello que a uno se le ocurra. Pero el saber inmediato de Dios como de algo espiritual sólo se da en la conciencia de los pueblos cristianos, no en la de otros.

De un modo todavía más fortuito, aparece este saber inmediato como intuición intelectual de lo concreto o identidad de la subjetividad y la objetividad. Esta intuición es intelectual porque es intuición racional y porque, en cuanto conocimiento, forma al mismo tiempo una unidad absoluta con el objeto del conocimiento. Pero esta intuición, aunque sea el conocer mismo, no es todavía nada conocido; es lo no mediado, lo postulado. Debemos tenerla, pues, como algo inmediato; y algo que se puede tener, puede también no tenerse. Por tanto, en cuanto que el supuesto inmediato

[101] *Ibid.*, pp. 24-46, 49-52, 55-58, 63-65.

de la filosofía es que los individuos tienen la intuición inmediata de esta identidad de lo subjetivo y lo objetivo, esto da a la filosofía de Schelling la apariencia de que su condición exige a los individuos un talento artístico especial, el genio o un estado especial de ánimo, de que es en general algo fortuito, que sólo se da en los hijos de la fortuna. En efecto, lo inmediato, lo intuído, se da bajo la forma de un ente, es decir, nada necesario; y quien no comprenda la intuición intelectual, tendrá por fuerza que llegar a pensar que no la posee. O bien, para comprenderla, tendrá que esforzarse en poseerla; ahora bien, si la posee o no no es posible saberlo partiendo del hecho de que se la comprenda, pues puede muy bien ocurrir que se crea comprenderla y no sea así. Ahora bien, la filosofía es, en cuanto a su naturaleza, capaz de ser general, pues su terreno es el pensamiento y ello es justo lo que hace que el hombre sea hombre. Por tanto, el principio de Schelling es evidentemente un principio sencillamente general; pero si se exige una determinada intuición, una determinada conciencia, como la conciencia o la intuición de la identidad de lo subjetivo y lo objetivo, hay que decir que este pensamiento determinado y especial no se contiene en él.

Ahora bien, bajo esta forma del saber de lo absoluto como concreto y, más precisamente, bajo la forma de la unidad de lo subjetivo y de lo objetivo se separa principalmente la filosofía, como filosofía schellingiana, de la conciencia representativa ordinaria y de su modo de la reflexión. Schelling ha alcanzado menos popularidad aún que Fichte, pues lo concreto es, por su naturaleza, algo especulativo. El contenido concreto, Dios, la vida o cualquiera que sea la forma especial que presente, es indudablemente contenido y objeto de la conciencia natural; pero la dificultad reside en que lo que se contiene en lo concreto se piense de un modo concreto en cuanto a sus determinaciones diferenciadas, es decir, reside en captar la unidad.

El punto de vista del entendimiento consiste en desdoblar, en diferenciar, en afirmar unas frente a otras las determinaciones finitas del pensamiento; pero el postulado de la filosofía tiende a unificar todos esos pensamientos diferenciados. El pensamiento comienza separando lo infinito y lo finito, la causa y el efecto, lo positivo y lo negativo; como es éste el terreno de la conciencia reflexiva, la antigua conciencia inclinada a lo metafísico podía proceder así: pero lo especulativo consiste en tener ante sí esta contradicción y resolverla. Y así, vemos cómo en Schelling sale de nuevo a la superficie la forma especulativa y cómo la filosofía se convierte así de nuevo en algo propio y peculiar; el principio de la

filosofía, el pensamiento racional en sí cobra la forma del pensamiento. De este modo, en la filosofía de Schelling el contenido, la verdad, se convierte nuevamente en lo fundamental, al contrario de lo que ocurría en la filosofía kantiana, en que el interés se expresaba en particular de tal modo que debía investigarse el conocimiento subjetivo.

Tal es, en efecto, el punto de vista de la filosofía de Schelling, en general.

b) Al aparecer y ser recibida, en ulterior análisis, la distinción del sujeto y el objeto, surge la relación entre el Yo y su otro; es éste el segundo principio de Fichte, en el que se establece la limitación del Yo por sí mismo. El Yo se opone a sí mismo, en cuanto que se establece como condicionado por el no-Yo. Es el impulso infinito, pues este ser condicionado es el Yo mismo.

Schelling dice, de una parte: "El Yo es ilimitado en cuanto Yo, solamente en cuanto es limitado", solamente en cuanto se refiere al no-Yo. Sólo así se da la *conciencia*, pues la conciencia de sí mismo es una determinación vacía; el Yo se hace finito por medio de la intuición de sí mismo. "Esta contradicción sólo puede resolverse al convertirse el Yo en infinito dentro de esta finitud, es decir, al contemplarse como un infinito devenir."

La referencia del Yo a sí mismo y al impulso infinito son inseparables. De otra parte, se dice: "el Yo sólo es limitado en cuanto es ilimitado"; este límite es, por tanto, necesario para poder remontarse por encima de él. Esta contradicción, que existe, permanece aunque el Yo limite siempre al no-Yo. "Ambas actividades, la actividad limitable, real y objetiva que trasciende al infinito, y la actividad limitante, ideal, se presuponen mutuamente. El idealismo se refleja simplemente sobre la una, el realismo sobre la otra, pero el idealismo trascendental se refleja sobre ambas".[102] Es una confusión en las abstracciones.

c) "El Yo no se eleva al plano de la conciencia de sí ni por la actividad limitante ni por la actividad limitada. Es por tanto una tercera actividad, compuesta por aquellas dos, por medio de la cual nace el Yo de la conciencia de sí; esta tercera actividad es la que *fluctúa* entre las otras dos: el conflicto o la pugna entre dos tendencias contrapuestas."

Es solamente una relación esencial, una identidad relativa; la diferencia persiste, pues, dentro de ella. "Este conflicto no puede ser unido por medio de un solo acto, sino solamente por medio de una serie infinita de actos"; dicho en otros términos: la disolu-

[102] *Ibid.*, pp. 69 s., 72-79.

ción del antagonismo entre las dos tendencias del Yo hacia sí y hacia el exterior es, en el progreso infinito, una disolución puramente aparente. Para que sea completa, sería necesario exponer toda la naturaleza interior y exterior en todos sus detalles; pero la filosofía sólo puede poner de manifiesto las épocas fundamentales. "Si pudiesen exponerse todos los eslabones intermedios de la sensación, esto tendría necesariamente que conducirnos a una deducción de todas las cualidades en la naturaleza, lo que es imposible." Ahora bien, este tercer término, que encierra directamente la unión dentro de sí, es un pensamiento, en el que se encierra ya lo particular. Tal es el entendimiento intuitivo de Kant, la intuición inteligente o la inteligencia intuitiva; Schelling llama intuición intelectual precisamente a esta unidad absoluta de las contradicciones. El Yo no es aquí algo unilateral frente a lo otro: es la identidad de lo inconsciente y lo consciente, pero no una identidad cuyo fundamento resida en el Yo mismo.[103]

Este Yo tiene que ser necesariamente el principio absoluto: "Toda la filosofía parte de un principio que es, en cuanto lo absolutamente idéntico, no-objetivo." Pues si fuese objetivo, con ello se establecería ya, al mismo tiempo, la separación y aparecería otro frente a él; pero el principio consiste precisamente en la disolución de esta tesis fundamental y es, por tanto, en y para sí no objetivo.

"Ahora bien, ¿cómo debe cobrar conciencia y ser comprendido ese principio, cosa que es necesaria, si ha de ser realmente la condición para que se comprenda toda la filosofía? No es necesario pararse a demostrar que no es posible concebirlo ni exponerlo por medio de conceptos." En efecto, Schelling da el nombre de concepto a la categoría común y corriente del entendimiento, pero el concepto es el pensamiento concreto, infinito de suyo. "No queda, pues, más camino que el de presentarlo en una intuición inmediata. Ahora bien, si existiese semejante intuición, una intuición que tiene por objeto lo absolutamente idéntico, lo que no es en sí ni subjetivo ni objetivo, y se pudiera invocar en apoyo de esa intuición, la cual [sin embargo], sólo puede ser una intuición intelectual, la *experiencia* inmediata", la pregunta obligada sería ésta: "¿de qué modo es posible volver a hacer objetiva esta intuición, es decir, cómo es posible poner fuera de duda que no descansa en un engaño subjetivo, desde el momento en que no existe una objetividad general de aquella intuición, reconocida por todos los hombres?"

Por tanto, este principio intelectual en sí debería darse en una experiencia, para que pudiera ser invocado. "La objetividad

103 *Ibid.*, pp. 85 s., 89, 98, 442-444.

de la intuición intelectual es el *arte*. Sólo la obra de arte refleja ante nosotros lo que de otro modo no podría reflejarse: aquel algo absolutamente idéntico que se separa ya en el Yo." La objetividad de la identidad y el saber de ella es el arte; el Yo aparece aquí, en una y la misma intuición, como consciente de sí mismo y carente de conciencia.[104] Esta intuición intelectual convertida en objetiva es una intuición sensible objetiva; otra objetividad es la que ofrece el concepto, la necesidad comprendida.

Por tanto, se presupone un principio tanto para el contenido de la filosofía como para el filosofar subjetivo: se exige, de una parte, la adopción de un comportamiento intelectualmente intuitivo; pero, por otra parte, este principio debe ser también verificado, lo que se logra ahora en la obra de arte. Éste es el modo supremo de la objetivación de la razón, ya que la representación sensible aparece unida, en ella, a la intelectualidad, y la existencia sensible sólo es expresión de la espiritualidad. La suprema objetividad lograda por el sujeto, la suprema identidad de lo subjetivo y lo objetivo, es lo que Schelling llama *imaginación*.

El arte se concibe así como lo más íntimo y lo más alto, que produce al mismo tiempo lo intelectual y lo real: y el filosofar es representado como esta *genialidad* del arte. Pero, el arte y la imaginación no son lo más alto de todo. En efecto, la idea, el espíritu no pueden ser expresados verdaderamente de un modo como el que emplea el arte para expresar su idea. Éste es siempre un modo de la intuición, y esta forma sensible de la existencia no permite que la obra de arte corresponda al espíritu. Y en cuanto que el punto último se designa como imaginación, como arte, tenemos que este mismo es, en el sujeto, un punto de vista subordinado, lo que le impide realizar aquella unidad absoluta de lo subjetivo y lo objetivo.

Tenemos, pues, que si bien se postula el pensamiento especulativo racional con arreglo a su pensamiento subjetivo, lo único que cabe decir es esto: no posees la intuición intelectual si esto te parece falso. Desaparece, por tanto, la posibilidad de probar algo, de hacerlo comprensible; se postula directamente la aprehensión certera y se echa por delante consiguientemente, de un modo asertorio, la idea en cuanto principio. Lo absoluto es la identidad absoluta de lo subjetivo y lo objetivo, la indiferencia absoluta de lo real y lo ideal, de la forma y la esencia, de lo general y lo particular; y, en esta identidad de ambos, no se da ni lo uno ni lo otro. Pero no es tampoco una identidad abstracta, seca, vacía, lo cual no sería otra cosa que la identidad lógica, el clasificar con

[104] *Ibid.*, pp. 471 *s.*, 475.

arreglo a lo común, en que la diferencia se queda fuera. La identidad es concreta, tanto subjetividad como objetividad; ambas se contienen en ella como levantadas, como ideales. Esta identidad puede ser llevada fácilmente a la representación: la representación, por ejemplo, es subjetiva; tiene, al mismo tiempo, el contenido determinado de lo que se desdobla; sin embargo, la representación es simple: es un acto, una unidad.

El defecto de la filosofía de Schelling reside, por tanto, en que el punto de la indiferencia de lo subjetivo y lo objetivo o el concepto de la razón se presupone de un modo absoluto, sin pararse a demostrar que esto es lo verdadero. Schelling emplea frecuentemente la forma de Spinoza, formulando axiomas. Cuando se filosofa, se pretende haber probado que la cosa es así. Pero, si se arranca de la intuición intelectual, esto no pasa de ser un oráculo, al que hay que someterse, pura y simplemente, porque se postula que debe intuirse intelectualmente. La prueba verdadera de que esta identidad de lo subjetivo y lo objetivo es la verdad sólo podría aportarse, en rigor, investigando cada cosa por sí misma, en sus determinaciones lógicas, es decir, esenciales; y entonces se vería necesariamente que lo subjetivo consiste en convertirse en lo objetivo, y que lo objetivo no permanece siempre como tal, sino que tiende a convertirse en lo subjetivo. Y, del mismo modo, debiera ponerse de manifiesto, en cuanto a lo finito, que lleva dentro de sí la contradicción y tiende a convertirse en lo infinito; con lo que llegaríamos a la unidad de lo finito y lo infinito. Procediendo de este modo, no se echa por delante la unidad de los términos contrapuestos, sino que se pone de manifiesto en ellos mismos que su verdad es su unidad, pero cada uno es unilateral por sí mismo: que su diferencia se trueca, se invierte en esta unidad, toda vez que, en opinión del entendimiento, tiene algo firme y fijo en la distinción.

De este modo, el resultado de la consideración pensante sería el de que cada momento se convierte, sobre la marcha, en lo contrario de lo que es, y de que sólo la identidad de ambos encierra la verdad. Es cierto que el entendimiento califica esta transformación de sofística, de escamoteo, de juego de manos, etc. Claro está que, como resultado, esta identidad sería, según Jacobi, algo condicionado, producido. Debe observarse, sin embargo, que es unilateral eso de considerar el resultado de la evolución simplemente como un resultado; es en realidad un proceso, que es también de suyo la mediación, de tal modo que esta mediación se levanta, a su vez, y se establece como inmediata.

Es muy probable que Schelling abrigase esta representación de

un modo general, pero sin desarrollarla de un modo lógico determinado; siguió siendo, en él, una verdad inmediata, verificada solamente por medio de la intuición intelectual. Tal es la dificultad principal con que se tropieza en la filosofía de Schelling. En vista de ello, se la tergiversa y se la achata. Es fácil demostrar que lo subjetivo y lo objetivo son cosas distintas. Si no lo fuesen, nada podría obtenerse por este camino, como no puede obtenerse nada por el camino de $A = A$; pero son términos contrapuestos *como uno*. Todo lo finito lleva dentro una identidad, y sólo ésta es real; pero, fuera de que lo finito es esta identidad, es también la no coincidencia de la subjetividad y la objetividad, de la realidad y el concepto, y en ello reside precisamente la finitud.

A este principio de Schelling le falta, por tanto, la forma, la necesidad; Schelling se limita a formularlo. Parece coincidir con Platón, lo mismo que con los neoplatónicos, en que cifra el saber en la intuición interior de las ideas eternas, en la que el conocimiento se cifra en lo absoluto sin mediación alguna. Sin embargo, cuando Platón habla de esta intuición del alma, que se ha liberado de todo conocimiento finito, empírico o reflexivo, y cuando los neoplatónicos hablan del arrobamiento del pensar, en el que el conocimiento es el conocer inmediato de lo absoluto, hay que tener en cuenta una diferencia esencial, y es que con el conocimiento platónico de lo general o de su intelectualidad, en la que se levanta toda contradicción, como una contradicción real, se ha socializado la dialéctica, es decir, la necesidad comprendida del levantamiento de estas contradicciones; que Platón no comienza por esto, sino que existe en él el movimiento, en el que esas contradicciones se levantan. Lo absoluto debe concebirse también como este movimiento de propio levantamiento; sólo esto puede considerarse como un conocimiento real y como el conocimiento de lo absoluto. Sin embargo, en Schelling esta idea no encierra aquella dialéctica por medio de la cual se determinan aquellas contradicciones a pasar a unidad y ser, de este modo, comprendidas.

2. En estudios posteriores, en los que Schelling empieza por la idea de lo absoluto como la *identidad de lo subjetivo y lo objetivo*, se abre paso también la necesidad de probar esta idea: estos estudios posteriores ven la luz en las dos revistas de física especulativa. Pero una vez abrazada aquella manera, el proceso posterior no es ya la evolución inmanente a partir de la idea especulativa, sino que se realiza con arreglo al modo de la reflexión externa; las pruebas de Schelling se desarrollan, así, de un modo extraordinariamente formal, dando siempre por supuesto, en rigor, lo que se

trata de probar. El axioma admite de antemano lo fundamental; y de este modo acaece todo. Así, leemos, por ejemplo:

"Lo interior de lo absoluto o la esencia de lo mismo sólo puede ser pensado como identidad absoluta, totalmente pura y diáfana. Pues lo absoluto es solamente absoluto, y lo que en ello se piensa es siempre y necesariamente lo mismo, a saber, siempre y necesariamente absoluto. Si la idea de lo absoluto fuese un concepto general [una representación], esto no impediría que en él, sin tomar para nada en cuenta esta unidad de lo absoluto, se advirtiese una diferencia. Pues las cosas más diversas son, sin embargo, en el concepto, siempre unas e idénticas, del mismo modo que el rectángulo, el polígono y el círculo son, todos, figuras geométricas. La posibilidad de la diferencia de todas las cosas dentro de la unidad perfecta del concepto estriba en el modo como lo particular en ellas se halla enlazado con lo general. Esto desaparece totalmente en lo absoluto, ya que su idea lleva consigo el que lo que hay de particular en ello sea también lo general y lo general lo particular, y de que esta unidad determine también la unidad en cuanto a la forma y a la esencia. Por tanto, por lo que se refiere a lo absoluto, del hecho de que sea lo absoluto se sigue también el que de su esencia quede absolutamente excluída toda diferencia." [105]

En la primera de las dos obras citadas, en la *Revista de física especulativa,* Schelling evoca de nuevo, y es el primero que lo hace, la Sustancia de Spinoza, la esencia simple absoluta, partiendo justo de la identidad absoluta de lo subjetivo y lo objetivo. Schelling emplea aquí, para ello, lo mismo que hiciera Spinoza, el *método geométrico*: establece axiomas y luego principios a cargo de los cuales corre la prueba y de los que salen en seguida otros principios derivados, etc. Pero este método no es, en verdad, aplicable a la filosofía. Schelling presupone, para ello, ciertas formas de la diferencia a que da el nombre de *potencias* y que toma de Eschenmayer, que fué, como hemos visto más arriba, quien las estableció;[106] son éstas las diferencias ya terminadas de que se vale Schelling. Pero la filosofía no debe tomar ninguna clase de formas de otras ciencias, como en este caso de las matemáticas. La forma fundamental es en Schelling, después, la forma de la triplicidad, que Kant había vuelto a recordar, como la primera, la segunda y la tercera potencia.

[105] Schelling, *Neue Zeitschrift für speculative Physik,* vol. I, nº I, pp. 52 s.

[106] *Kritisches Journal der Philosophie,* ed. por Schelling y Hegel, vol. I, nº 1, p. 67; Schelling, *Zeitschrift für speculative Physik,* vol. II, nº II, prólogo, p. XIII.

Fichte comienza, como veíamos, por el Yo = Yo; pues bien, lo mismo hace Schelling, quien con la intuición absoluta como principio o definición de lo absoluto expresa que "*la razón es la indiferencia absoluta del sujeto y el objeto*", de tal modo que no es ni lo uno ni lo otro, sino que ambos encuentran en ella su verdadera determinación, aniquilándose pura y simplemente esta contraposición y cualquiera otra. La verdadera realidad del sujeto y el objeto se cifra exclusivamente en que el sujeto no se pone en la determinabilidad de ser sujeto frente a objeto, como en la filosofía de Fichte, como algo que es en sí, sino como sujeto-objeto, como la identidad de ambos; y el objeto precisamente, no en cuanto a su determinabilidad ideal como objeto, sino en cuanto que es él mismo absoluto, como la identidad de lo subjetivo y lo objetivo.

Pero la palabra indiferencia es equívoca, pues significa la indiferencia ante ambos, por lo que parece que el acto por medio del cual se llena esa indiferencia y adquiere ésta un significado concreto, fuese también algo indiferente. El sujeto, exige además Schelling, no debe llevar adherida ninguna *reflexión;* esto es la determinación del entendimiento que, al igual que la percepción sensible, contiene el desdoblamiento de las cosas sensibles. La indiferencia absoluta se establece, en Schelling, si nos fijamos en la forma de su ser, como A = A; y esta forma es para él el conocimiento de la identidad absoluta, inseparable, sin embargo, del ser o la esencia de la misma.[107]

De este modo, aparece evidentemente en este algo absoluto, la *contraposición,* como forma y esencia, pero determinándose como una contraposición puramente relativa o no esencial:

"Entre el sujeto y el objeto no cabe otra diferencia que una *diferencia cuantitativa.* No es concebible entre ellos una diferencia cualitativa", puesto que la identidad absoluta "sólo se establece como sujeto y objeto en cuanto a la forma de su ser, no en cuanto a la esencia. Sólo queda, pues, en pie una diferencia cuantitativa", es decir, una diferencia *de magnitud* solamente, aunque la diferencia se aprehenda de un modo más bien cualitativo, poniéndose, así, de manifiesto como una diferencia que se levanta.

Esta diferencia cuantitativa, dice Schelling, es la forma *actu:* "La diferencia cuantitativa de lo subjetivo y lo objetivo es el fundamento de toda *finitud*. Toda potencia determinada expresa una determinada diferencia cuantitativa de lo subjetivo y lo objetivo. Todo ser individual es establecido mediante una diferencia cuantitativa de la subjetividad y la objetividad. Lo individual expresa

[107] Schelling, *loc. cit.*, vol. II, nº II, § 1, pp. 1 *s.*; § 4, p. 4; §§ 16-18, pp. 10-12.

la identidad absoluta bajo una determinada forma del ser"; de tal modo que cada lado es, a su vez, una *totalidad relativa*, A = B y, al mismo tiempo, en una *predomina* un factor y en la otra el otro, pero permaneciendo ambas como la identidad absoluta.[108] Pero esto es insuficiente, pues existen además otras determinaciones; claro está que la diferencia es cualitativa, aunque no sea ésta la determinación absoluta. La diferencia cuantitativa no es una verdadera diferencia, sino una relación totalmente externa; y tampoco la preponderancia de lo subjetivo y lo objetivo es una determinación del pensamiento, sino solamente una determinación sensible.

Lo absoluto mismo, en cuanto se toma en consideración el establecimiento de la diferencia, es determinado por Schelling "como la *indiferencia cuantitativa* de lo subjetivo y lo objetivo: con respecto a la identidad absoluta, no es concebible *ninguna* diferencia cuantitativa. La diferencia cuantitativa sólo puede darse fuera de la identidad absoluta y al margen de la *totalidad absoluta*. No es nada *en sí* fuera de la totalidad, sino sólo por medio de una separación arbitraria de lo individual con respecto al todo. La identidad absoluta sólo *es* bajo la forma de la indiferencia cuantitativa de lo subjetivo y lo objetivo." La diferencia cuantitativa que se manifiesta al margen de la identidad y la totalidad absolutas es, por tanto, en sí, según Schelling, la identidad absoluta misma y, por consiguiente, sólo se la puede pensar bajo la forma de la indiferencia cuantitativa de lo subjetivo y lo objetivo. "Por consiguiente, esta contraposición no se da, en modo alguno, en sí o desde el punto de vista de la especulación. Desde este punto de vista, A vale tanto como B, pues tanto A como B son la identidad absoluta total, que sólo existe bajo ambas formas, pero bajo las dos por igual. La identidad absoluta es el universo mismo. La forma del ser de ésta puede concebirse bajo la imagen de una línea —con arreglo al siguiente esquema:

$$\frac{\overset{+}{A} = B \qquad\qquad A = \overset{+}{B}}{A = A,}$$

en el cual, en ambas direcciones se establece la misma identidad, pero predominando A o B según las direcciones contrapuestas."[109] Los momentos fundamentales del comienzo, vistos más en detalle, son los siguientes.

[108] Schelling, *loc. cit.*, vol. II, nº II, §§ 22-24, pp. 13-15; §§ 37 s., pp. 22 s.; §§ 40-42, pp. 25 s.

[109] Schelling, *loc. cit.*, vol. II, nº II, §§ 25 s., 28, 30-32, pp. 15-19; §§ 44, 46, pp. 27-29.

La *primera potencia* consiste en que la primera diferencia cuantitativa de lo absoluto o "la primera totalidad relativa es la *materia*. Prueba: A = B no es algo real, ni como identidad relativa ni como duplicidad relativa. Como identidad, A = B puede expresarse, en lo individual y en lo total, por medio de la *línea*": *primera dimensión*. "Pero en aquella línea, A se establece constantemente como algo que es", es decir, referida al mismo tiempo a B. "Por tanto, esta línea presupone constantemente A = B como totalidad relativa; la totalidad relativa es, pues, el *primer supuesto*, y cuando la identidad relativa es, lo es solamente a través de aquélla" —duplicidad, *segunda dimensión*. "Del mismo modo, la duplicidad relativa presupone la identidad relativa. Identidad y duplicidad relativas no se contienen en la totalidad relativa, es cierto, *actu*, pero sí *potentia*. Por consiguiente, los dos términos contrapuestos deben extinguirse mutuamente en una *tercera* [*dimensión*]. La identidad absoluta, como fundamento inmediato de la realidad de A y B en la materia, es la *fuerza de gravedad*. Predominando A o B, aquélla es la *fuerza de atracción* y ésta la *fuerza de expansión*. El establecimiento cuantitativo de la fuerza de atracción y de la fuerza de expansión se desarrolla hasta el infinito; su equilibrio existe en el todo, no en el detalle." [110] De la materia, como de la primera indiferencia en lo inmediato, pasa luego Schelling a las ulteriores determinaciones.

La *segunda potencia* (A^2) es la *luz*, establecida esta identidad misma como algo que es; en cuanto que A = B, se establece también A^2. La misma identidad, "bajo la forma de la identidad relativa", es decir, de la *polaridad* manifestada "de A y B, una vez establecida, es la *fuerza de la cohesión*. La cohesión es la impresión de la mismidad [de la luz] o de la egotidad en la materia, por medio de la cual se destaca por vez primera como algo particular de la identidad general, para elevarse al reino de la forma".

Los planetas, los metales y otros cuerpos forman una serie que, bajo la forma de la cohesión dinámica, expresa especiales relaciones de cohesión, según las cuales predomina, de un lado, la contracción y del otro la expansión. Estas potencias aparecen, en Schelling, como *polaridad Norte* y *Sur, Este* y *Oeste*, entrelazándose además para formar las combinaciones Noroeste, Sudoeste, etc. De la última forman parte, según él, Mercurio, Venus, la Tierra, etc. Y continúa, en estos términos:

"La cohesión fuera del punto de indiferencia la llamo *pasiva*. Del lado [polo] negativo caen algunos de los metales más cerca-

[110] Schelling, *loc. cit.*, vol. II, nº II, § 50, exp. 1; § 51, pp. 34-35; § 54, p. 40; § 56, ad. 2; § 57, pp. 42-44.

nos al hierro, y además los llamados metales nobles", así como también "el *diamante* y, por último, el *carbono*, la más grande *coherencia* pasiva. Del lado positivo caen, a su vez, algunos metales, por los cuales se pierde la coherencia del hierro", es decir, se aproxima a la disolución, para "desaparecer en el *nitrógeno*, por último.

La cohesión *activa* es el *magnetismo*, considerándose el universo material como un imán infinito. El proceso magnético es la diferencia en la indiferencia y la indiferencia en la diferencia; es por tanto la identidad absoluta, como tal. El punto de indiferencia del imán es el *ni-ni* [Weder-Noch] y el *tanto esto como aquello* [Sowohl-Als auch]; potencialmente, los polos son la misma esencia, sólo que situados bajo factores contrapuestos. Ambos polos son "solamente con un + o un — predominante", pero no abstracciones puras. "En el imán total, el imán empírico es el punto de indiferencia. El imán empírico es el *hierro*. Todos los cuerpos son simples metamorfosis del hierro, se contienen potencialmente en él. Cada dos cuerpos diferentes que se tocan producen mutuamente una disminución o un aumento relativos de cohesión. Estos cambios mutuos de cohesión por medio del contacto de dos cuerpos diferentes son la *electricidad*; el factor + E que disminuye la cohesión es lo potencial del *hidrógeno*, el factor — E lo potencial del *oxígeno*. La totalidad del proceso dinámico sólo aparece representada por el proceso *químico*." [111]

"El establecimiento de la totalidad dinámica se traduce inmediatamente en la incorporación de la luz al producto. La expresión del producto total es, por tanto, la luz, combinada con la fuerza de la gravedad; el establecimiento de la totalidad relativa de toda la potencia hace que la fuerza de la gravedad se rebaje a una simple forma del ser de la identidad absoluta." Tal es la *tercera potencia* (A^3) del *organismo*.[112]

Schelling entra en demasiados detalles, empeñado en ofrecernos una *construcción* de todo el universo. Sin embargo, no termina, en parte, esta exposición y, en parte, se atiene principalmente al ser en sí, mezclando en él el formalismo de la construcción externa con arreglo a un plan preestablecido. En esta exposición, sólo avanza en la evolución hasta llegar al organismo, sin exponer

[111] Schelling, *loc. cit.*, vol. II, nº II, §§ 62-64, pp. 47 *s.*; §§ 92 *s.*, pp. 59 *s.*; §§ 67-69, pp. 49 *s.*; § 95, pp. 64-68 (*Neue Zeitschrift für speculative Physik*, vol. I, nº II, pp. 92 *s.*, 98, 117-119; *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* ["Primer proyecto de un sistema de filosofía de la naturaleza"], p. 297); §§ 76-78; p. 53; § 83, y ad. p. 54; § 103, nota, p. 76; § 112, p. 84.

[112] *Ibid.*, §§ 136 *s.*, pp. 109 *s.*; § 141, ad. 1, p. 112.

el otro lado de la ciencia, que es el de la filosofía del espíritu. Con arreglo a la idea de esta construcción, intenta Schelling en varias ocasiones desarrollar el universo natural, principalmente el organismo. Destierra, pues, todas esas palabras generales y vacías: la perfección, la sabiduría, la adecuación exterior a un fin; o bien, convierte el punto de vista kantiano de que nuestra facultad de conocimiento la considera así en el criterio de que la naturaleza está hecha de ese modo. Después del ligero atisbo de Kant en el sentido de revelar el espíritu en la naturaleza, Schelling acomete de nuevo principalmente esta consideración de la naturaleza encaminada a llegar a conocer en la esencia objetiva el mismo esquematismo, el mismo ritmo con que nos encontramos en lo ideal; de tal modo que la naturaleza se representa en el hecho de no ser algo ajeno al espíritu, sino una proyección de éste en el modo objetivo.

Asimismo debe hacerse notar que Schelling se convierte, de este modo, en el autor de la moderna filosofía de la naturaleza, pues es él quien empieza a presentar la naturaleza como la intuición o la expresión del concepto y de sus determinaciones. La filosofía de la naturaleza no es una ciencia nueva; ha existido siempre, por ejemplo en Aristóteles, etc. Tampoco la filosofía inglesa es otra cosa que la aprehensión de lo natural en forma de pensamientos; las fuerzas, las leyes naturales son determinaciones fundamentales.

Así, pues, la contraposición entre la física y la filosofía de la naturaleza no es la contraposición entre el no pensar y el pensar de la naturaleza: la filosofía de la naturaleza no es, en su conjunto, otra cosa que la consideración pensante de la naturaleza; pero esto lo hace también la física corriente, ya que sus determinaciones acerca de las fuerzas, las leyes, etc., no son otra cosa que pensamientos. Lo que ocurre es que, en física, los pensamientos son pensamientos intelectivos formales cuya materia y cuyo contenido no pueden determinarse, en detalle, por el pensamiento mismo, sino que deben tomarse de la experiencia. Sin embargo, el pensamiento concreto encierra dentro de sí su determinación y su contenido, y sólo el modo externo del aparecer pertenece a los sentidos.

Ahora bien, cuando la filosofía trasciende la forma del entendimiento y capta el contenido especulativo, necesariamente tiene que hacer cambiar las determinaciones del pensamiento, las categorías del entendimiento acerca de la naturaleza.

El primer paso en este camino lo dió ya Kant; Schelling intenta desplazar la metafísica corriente de la naturaleza por el concepto de ésta. La naturaleza, para él, no es otra cosa que

el modo externo de la existencia del sistema de las formas de pensamiento, del mismo modo que el espíritu es la existencia del mismo sistema en la forma de la conciencia.

El mérito de Schelling no consiste, por tanto, en haber suministrado el pensamiento a la concepción de la naturaleza, sino en haber hecho cambiar las categorías del pensamiento de la naturaleza, introduciendo en la naturaleza formas propias de la razón y dándoles cabida en ella, por ejemplo la forma de la deducción en el magnetismo, en lugar de las categorías corrientes del entendimiento. Y no se limita a poner estas formas de manifiesto en la naturaleza, sino que se esfuerza, además, en desarrollar la naturaleza a base de este principio.

En las "nuevas exposiciones a base del sistema de la filosofía" que nos ofrece en la *Nueva revista de física especulativa,* Schelling elige otras formas; la forma incipiente y la falta de dialéctica le obliga a dar vueltas y más vueltas a diversas formas, ya que no encuentra ninguna que le satisfaga. En vez del equilibrio de la subjetividad y la objetividad, nos habla ahora de la identidad de la esencia y la forma, de lo general y lo particular, de lo finito y lo infinito, de lo positivo y lo negativo, determinando la indiferencia absoluta, al azar, tan pronto bajo ésta como bajo la otra forma de la contraposición.

Todas estas contraposiciones pueden ser empleadas; pero todas ellas son simplemente abstractas y se refieren a diversas fases de desarrollo de la lógica misma. Schelling distingue entre forma y esencia de tal modo que la forma, considerada para sí, es lo particular o la manifestación de la diferencia, de la subjetividad. Pero la esencia es directamente en ella misma la forma absoluta o el *conocimiento absoluto,* una esencia consciente de sí misma en el sentido del conocimiento pensante, lo mismo que en Spinoza presentaba la forma de un algo objetivo o pensado.

La filosofía especulativa consiste en esta afirmación, pero no como algo que es en sí, sino que es su organización pura; el conocimiento reside en lo *absoluto.* De este modo, Schelling devuelve al idealismo trascendental la significación del idealismo absoluto. Esta unidad de la esencia y la forma es, por tanto, según Schelling, lo absoluto; o bien, considerando la esencia como lo general y la forma como lo particular: la unidad absoluta de lo general y lo particular o del ser y el conocer.

Los términos diferentes, el sujeto y el objeto, lo general y lo particular, sólo son contraposiciones ideales; forman en lo absoluto una unidad pura y simple. Esta unidad, en cuanto forma, es la intuición intelectual que equipara en absoluto el pensamiento y

el ser y que, en cuanto expresa formalmente lo absoluto, es al mismo tiempo expresión de su esencia. Quien carezca de la imaginación necesaria para representarse esta unidad estará privado del órgano propio de la filosofía. Pero el verdadero carácter absoluto del todo y de cada cosa consiste en que no se lo conoce como lo general y lo particular, sino que lo general, en esta su determinabilidad misma, es conocido como la unidad de lo general y lo particular, y lo mismo lo particular, como la unidad de lo uno y lo otro. La *construcción* consiste precisamente en reducir todo lo particular, todo lo determinado, a lo absoluto, o en considerarlo tal y como es en la unidad absoluta; su determinabilidad es solamente su momento ideal, pero su verdad es justo su ser en lo absoluto.

Los tres momentos o potencias: la plasmación [*Einbildung*] de la esencia (de lo infinito) en la forma (lo finito) y de la forma en la esencia, unidades relativas las dos, y lo tercero, la unidad absoluta, reaparecen así en cada detalle; por donde la naturaleza, el lado real, como la plasmación de la esencia en la forma o de lo general en lo particular, reúne a su vez estas tres unidades, y lo mismo acontece con el lado ideal, lo cual quiere decir que cada potencia es por sí misma absoluta. Tal es la idea general de la construcción científica del universo: la triplicidad, que es el esquema del todo, se repite también en todos y cada uno de los detalles, revelando con ello la identidad de todas las cosas y considerándolas, precisamente con ello, en su esencia absoluta, de tal modo que todas ellas expresan la misma unidad.[113]

La explicación de esto es extraordinariamente formal: "La esencia es plasmada en la forma, puesto que ésta es por sí misma lo particular (lo finito) por el hecho de incorporarse a ella lo infinito, de sumarse la unidad a la diversidad, la indiferencia a la diferencia." La otra determinación es ésta: "La forma se plasma en la esencia al incorporarse lo finito a lo infinito, la diferencia a la indiferencia." Pero las expresiones aquí empleadas, el "plasmarse", el "incorporarse", se refieren a los sentidos. "Dicho en otros términos: lo particular se convierte en forma absoluta cuando lo general forma una unidad con ello, convirtiéndose lo general en la esencia absoluta por el hecho de que lo particular forme con ello una unidad. Pero estas dos unidades no se separan en lo absoluto, sino que se entrelazan, por lo cual lo absoluto es indiferencia absoluta de la forma y de la esencia", como unidad de esta duplicada plasmación-en-unidad. "Estas dos unidades determinan dos potencias distintas, pero en sí ambas son las raíces plenamente

[113] Schelling, *Neue Zeitschrift für speculative Physik*, vol. I, nº I, pp. 1-77; nº II, pp. 1-38.

iguales de lo absoluto." [114] Lo cual no pasa de ser una simple afirmación terminante, el retorno constante después de cada distinción alejada, una y otra vez, de lo absoluto.

"Las imágenes, y por tanto la naturaleza, en sí considerada, no son, en la *naturaleza* que se manifiesta, partiendo de la primera plasmación absoluta, otra cosa que aquella plasmación tal y como es en lo absoluto (no separada de la otra). En efecto, al plasmarse lo infinito en lo finito, se plasma la esencia en la forma; ahora bien, como la forma sólo adquiere realidad a través de la esencia, tenemos que la esencia, al plasmarse en la forma sin que ésta (según la premisa de que se parte) se plasme igualmente en la esencia, sólo puede presentarse como posibilidad o fundamento de la realidad, pero no como indiferencia de la posibilidad y de la realidad. Pero lo que se comporta así, a saber, como esencia, en cuanto simple fundamento de la realidad, plasmándose ciertamente en la forma, pero sin que, a su vez, la forma se plasme en ella, es precisamente lo que se presenta como naturaleza. La esencia aparece en la forma, pero ésta reaparece, a su vez, en la esencia; tal es la otra unidad", la de lo *espiritual*.

"Ésta se establece cuando lo finito se incorpora a la infinito. Con ello, la forma, como lo particular, se trueca en la esencia y se convierte, ella misma, en absoluta. La forma que se plasma en la esencia es lo antagónico de la esencia que aparece en la forma y se presenta solamente como fundamento, como actividad absoluta y causa positiva de realidad. La plasmación de la forma absoluta en la esencia es lo que pensamos como *Dios*, y las imágenes de esta plasmación se dan en el *mundo ideal*, que es por tanto, en su en sí, la otra unidad." [115]

Cada una de estas dos plasmaciones forma la totalidad completa, pero no establecida, no manifestándose como tal, sino predominando en ella uno u otro factor; cada una de las dos esferas presenta en sí misma, con ello, estas diferencias, y esto hace que se den en cada una de ellas las tres potencias.

El fundamento, la naturaleza solamente como fundamento, es la *materia*, la gravedad, como primera potencia; esta plasmación de la forma en la esencia, en el *mundo real*, es el *mecanismo* general, la necesidad. La segunda potencia es "la *luz* que aparece en las tinieblas, la forma plasmada en la esencia. La absoluta plasmación-en-unidad de las dos unidades en lo real, en que la materia es totalmente forma y la forma totalmente materia, es el *organismo*, la suprema expresión de la naturaleza, tal como se manifiesta

[114] Schelling, *Neue Zeitschrift für speculative Physik*, vol. I, nº II, p. 39.
[115] Schelling, *loc. cit.*, vol. I, nº II, pp. 39-41.

en Dios, y la de Dios tal como se manifiesta en la naturaleza, en lo finito".

En el *lado ideal*, "el *saber* es la esencia de lo absoluto formada en el día de la forma: la *conducta*, una plasmación de la forma, como lo particular, en la esencia de lo absoluto; así como en el mundo real la forma identificada con la esencia aparece como luz, así también en el mundo ideal aparece Dios mismo bajo su propia figura, como la forma viva rota en la plasmación de la forma en la esencia, de tal modo que, desde todos los puntos de vista, el mundo ideal y el mundo real se comportan entre sí como la imagen y la figura sensible. La absoluta plasmación-en-unidad de las dos unidades en lo ideal, de tal modo que la materia es toda ella forma y la forma toda ella materia, es la *obra de arte;* y aquel misterio oculto en lo absoluto que es la raíz de toda realidad, aparece aquí, en el mundo reflejo mismo, en la más alta potencia y en la más alta unión de Dios y la naturaleza, como *la imaginación*".

El arte, la poesía, es pues, en Schelling, lo supremo, por razón de aquella penetración. Pero el arte sólo es lo absoluto en una forma sensible. ¿Dónde y cómo podría existir una obra de arte ajustada por entero a la idea del espíritu?

"El *universo* se halla plasmado en lo absoluto como la esencia orgánica más perfecta y como la más perfecta obra de arte: para la razón, que lo reconoce en ella, como la *verdad* absoluta; para la imaginación, que lo representa en ella, como la *belleza* absoluta. Cada uno de estos aspectos expresa la misma unidad, vista desde distintos lados; y ambos coinciden en el punto de indiferencia absoluto, cuyo conocimiento marca, a un tiempo, el comienzo y la meta de la ciencia." [116]

Esta idea suprema, estas distinciones, aparecen todas ellas concebidas de un modo muy formal.

3. *La relación entre la naturaleza y el espíritu y Dios*, lo absoluto, la señala Schelling en otro lugar, en exposiciones posteriores, determinando la esencia de Dios —en tanto que se toma como fundamento a sí mismo, en cuanto intuición infinita— como naturaleza, con lo cual es ésta el momento negativo en Dios, ya que la inteligencia y el pensamiento sólo son mediante la contraposición de un ser.

En un escrito de circunstancias contra Jacobi, se detiene Schelling a explicar lo que es, según él, la naturaleza de Dios y sus relaciones con la naturaleza: "Dios, o más exactamente, la esencia que es Dios, es un *fundamento*: de una parte, el fundamento de

[116] Schelling, *loc. cit.*, vol. I, nº II, pp. 41-50.

sí mismo como ser moral. Pero se erige a sí mismo en fundamento", no en causa. La inteligencia debe ir precedida por algo, por el ser, "puesto que el pensamiento es justo lo contrapuesto al ser. Lo que es el principio de una inteligencia no puede ser, a su vez, inteligente, ya que entonces no existiría ninguna distinción; ni puede ser tampoco simplemente carente de inteligencia, puesto que es precisamente la posibilidad de una inteligencia. Será, por tanto, algo intermedio; es decir, obrará con sabiduría, pero con una sabiduría, en cierto modo, innata, instintiva, ciega, todavía no consciente, del mismo modo que, a veces, vemos hablar a iluminados que pronuncian palabras llenas de inteligencia, pero no de un modo reflexivo, sino por inspiración".

Por tanto, Dios, concebido como este fundamento de sí mismo, es la naturaleza, la naturaleza tal y como es en Dios; es así cómo se considera la naturaleza en la filosofía de la naturaleza.[117] Pero lo absoluto consiste en levantar este fundamento y hacerse uno mismo inteligencia. Por eso, más adelante, se ha dado a la filosofía de Schelling el nombre de filosofía de la naturaleza, y concretamente, en el sentido de una filosofía general, ya que en un principio la filosofía de la naturaleza sólo pretendía ser una parte del todo.

No es nuestro propósito, aquí, entrar en los detalles de la filosofía de Schelling, ni tampoco exponer los lados de ella que puedan ser considerados poco satisfactorios. Este sistema es la última forma interesante y verdadera de la filosofía que nos hemos propuesto examinar. En primer lugar, es necesario destacar en Schelling la idea misma de que concibe lo verdadero como lo concreto, como la unidad de lo subjetivo y lo objetivo.

Así, pues, lo fundamental de la filosofía de Schelling es que, en ella, se ventila ese profundo contenido especulativo que es, como contenido, el contenido en torno al cual gira toda la historia de la filosofía. El pensamiento que es libremente para sí, no abstracto, sino concreto de suyo, se concibe a sí como un mundo intelectual-real; y ésta es la verdad de la naturaleza, la naturaleza en sí. El segundo aspecto grande de la filosofía de Schelling consiste en haber puesto de manifiesto en la naturaleza las formas del espíritu: la electricidad, el magnetismo, etc., sólo son para él, por tanto, modos externos de la idea.

[117] Schelling, *Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen*, ["Memoria del escrito sobre las cosas divinas"], pp. 94, 85 s. (*Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* ["Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana"], en *Philosophische Schriften*, t. I, Landshut, 1809, p. 429), pp. 89-91.

El defecto consiste en que esta idea en general, su distinción en el mundo ideal y el mundo natural y la totalidad de estas determinaciones, no se muestran y desarrollan como necesarias de suyo por obra del concepto. Al no captar este aspecto, se echa de menos en Schelling el pensamiento; por eso la obra de arte es, según él, el modo supremo y único en que la idea es para el espíritu. Pero el modo supremo de la idea es más bien su propio elemento; el pensamiento, la idea concebida es, por tanto, más alta que la obra de arte. La idea es la verdad, y todo lo verdadero es idea; la sistematización de la idea ante el mundo debe *probarse* como descubrimiento y revelación *necesarios*. En Schelling, por el contrario, la forma se convierte más bien en un *esquema* externo y el método es el empalme de este esquema a objetos exteriores. Este *esquema* exteriormente empalmado sustituye aquí al proceso dialéctico; es esto lo que más bien ha desacreditado a la filosofía de la naturaleza, ya que ha procedido de un modo totalmente externo, tomando como base un esquema acabado y esforzándose en reducir a él la concepción de la naturaleza. Estas formas eran, en Schelling, potencias; otros, en vez de recurrir a estas formas matemáticas o tipos de pensamientos, toman como base formas sensibles, como hace Jacob Böhme con el azufre, el mercurio, etc. Se ha querido, por ejemplo, determinar el magnetismo, la electricidad y el quimismo como las tres potencias de la naturaleza; así, en el organismo, se ha llamado a la reproducción el quimismo, a la irritabilidad la electricidad y a la sensibilidad el magnetismo.[118]

Se ha deslizado, así, en la filosofía de la naturaleza el gran formalismo que consiste en presentarlo todo como una serie, lo que constituye una determinación superficial sin necesidad, en la que se recurre a fórmulas en vez de conceptos. En *Görres*,* por ejemplo, impera una brillante imaginación. Este procedimiento inadmisible de aplicar a un círculo formas tomadas de un círculo de la naturaleza, ha llegado muy lejos; en *Oken*,** quien, por ejemplo, llama a las fibras de los tallos nervios, el cerebro de las plantas, raya ya en la locura. El filosofar se convierte, así, en un juego de reflexiones puramente analógicas, cuando de lo que se trata es de pensamientos. Los nervios no son pensamientos, como no lo son

[118] Cfr. Schelling, *Erster Entwurf der Naturphilosophie*, p. 297.

* Joseph von Görres (1776-1848) escritor alemán que dirigió varias revistas culturales, entre ellas: *Das rote Blatt* (llamada después *Rübezahl), Zeitung für Einsiedler* (publicada en unión de C. Brentano cambió después su título por el de *Tröst-Einsamkeit)*, y, desde 1813, el *Rheinischer Merkur*, marcadamente hostil a Napoleón. Es autor de una *Christliche Mystik*, en la que se expone la mística católica [E.].

** Lorenz Oken (1779-1851) naturalista [E.].

tampoco expresiones como las de polo de contracción, expansión, lo masculino y lo femenino, etc. Este formalismo, que consiste en adaptar un esquema externo a una esfera de la naturaleza que se quiere estudiar, es el lado externo de la filosofía de la naturaleza, que toma este esquema de la fantasía. Es éste el peor aspecto; Schelling se facilitaba ya, con ello, en parte, su tarea, y los otros abusan de él y lo tergiversan totalmente. Todo esto no tiene más objeto que sustraerse al pensamiento, a lo que es la última determinación simple de que se trata.

Conviene, pues, distinguir cuidadosamente de la filosofía de Schelling el modo como sus adoradores, de una parte, se entregan a la palabrería sobre lo absoluto y, de otra parte, incapaces de llegar a comprender lo que es la intuición intelectual, abandonan la comprensión y, con ello, el momento fundamental del conocimiento, hablándonos a base de la llamada intuición, es decir, mirando a las cosas para buscar en ellas una analogía y una determinabilidad superficiales, creyendo expresar con ello la naturaleza de las mismas, cuando en realidad lo que hacen es desterrar toda consideración científica.

Esta tendencia se enfrenta, ante todo, al pensamiento reflexivo o al proceso de los conceptos fijos, firmes e inmóviles. En vez de permanecer dentro del concepto y ver en él el Yo inquieto, estos pensadores caen en el extremo opuesto, en el extremo de la intuición quieta, del ser inmediato, del en sí fijo, y creen poder sustituir la ausencia de lo fijo por la mirada y convertir esta mirada en algo intelectual por el hecho de determinarla, a su vez, por medio de cualquier concepto fijado; o bien, ponen en movimiento lo que ven, diciendo, por ejemplo, que el pez entre las aves es el avestruz, simplemente porque tiene un pescuezo largo, con lo cual convierten el pez en algo general, pero no en un concepto.

Este modo de proceder, que ha penetrado en la historia natural, en la teoría de la naturaleza y en la medicina, es un formalismo tan mísero, una mezcla tan lamentable del más vulgar empirismo y las determinaciones ideales más superficiales como pueda serlo el peor de los formalismos. La filosofía de Locke no es tan mala como ésta, la que, además de ser peor en cuanto al contenido y en cuanto a la forma, lleva consigo una deplorable infatuación. La filosofía desciende, con ello, al desprecio general de las gentes, desprecio compartido principalmente por quienes aseguran hallarse en posesión de la filosofía. La seriedad en la comprensión y la mesura del pensamiento dejan el puesto a un juego de pueriles ocurrencias que pasan por ser profundas concepciones, altas intuiciones y también poesía; y creen estar en el centro mis-

mo de los problemas cuando, en realidad, no pasan de la superficie.

Lo mismo ocurrió, hace unos veinticinco años,[119] con el arte poético: la genialidad se adueñó de él, poniéndose a poetizar de un modo ciego, llevada por el entusiasmo poético, como el tiro que sale de la pistola. ¿Y cuáles fueron los frutos de ello? Eran, unas veces, simples locuras y, cuando no se trataba de una obra de locos, una prosa tan simplista, que el contenido era demasiado malo para prosa. Otro tanto acontece con estas filosofías. Lo que no es en ellas una necia mescolanza de punto de indiferencia y polaridad, del hidrógeno, lo santo, lo eterno, etc., son pensamientos tan triviales, que duda uno si los ha comprendido bien, de una parte por la desvergonzada arrogancia con que se exponen y, de otra parte, porque abriga uno la esperanza de que nadie se atreva a decir cosas tan triviales. Y, del mismo modo que estos filósofos de la naturaleza olvidan el concepto y se comportan de un modo completamente antiespiritual, olvidan también el espíritu. Se van por este camino de escape, ya que, en cuanto al principio, concepto e intuición forman una unidad, aunque en realidad esta unidad, este espíritu, se manifieste directamente, de un modo inmediato y sea, por tanto, en la intuición y no en el concepto.

E) CONCLUSION

En la actualidad, el punto de vista de la filosofía es que, conocida la idea en su necesidad, se conozcan también los lados de su dirección, naturaleza y espíritu, cada uno de ellos como representación de la totalidad de la idea, y no sólo como idéntico en sí sino como haciendo nacer de sí mismo esta identidad una, y conociéndola así como necesaria. Naturaleza y mundo espiritual o historia son las dos realidades: lo que es como naturaleza real es imagen de la razón divina; las formas de la razón consciente de sí misma son también formas de la naturaleza.

La meta *última* y el *interés supremo* de la filosofía consisten en conciliar el pensamiento, el concepto, con la realidad. Es fácil, por lo demás, encontrar el apaciguamiento en puntos de vista subordinados, en modos de intuición o de sentimiento. Pero, cuanto más ahonda el espíritu en sí mismo, más acentuada es la contraposición, más amplia la riqueza al exterior: la profundidad debe medirse por la magnitud de la necesidad con que busque hacia el exterior, para encontrarse. Hemos visto cómo se manifestaba el pen-

[119] De las lecciones de 1805-1806 [M.].

samiento que se aprehende a sí mismo y cómo tendía a hacerse concreto. Su primera actividad es una actividad formal; Aristóteles es el primero que dice que el νοῦς es el pensamiento del pensamiento. El *resultado* es el pensamiento que es consigo y que, en ello, al mismo tiempo, abarca el universo y lo convierte en un mundo inteligente. En la comprensión, se penetran mutuamente el universo espiritual y el natural como un universo armónico, que huye hacia sí mismo y desarrolla en sus lados lo absoluto en totalidad, precisamente para adquirir con ello la conciencia de sí mismo en su unidad, en el pensamiento. La filosofía es, de este modo, la verdadera teodicea frente a la religión, al arte y a sus sensaciones: la conciliación del espíritu, y concretamente de aquel espíritu que ha sabido captarse en su libertad y en la riqueza de su realidad.

Hasta aquí ha llegado el Espíritu del Mundo, cada fase ha encontrado su forma propia en el verdadero sistema de la filosofía: nada se ha perdido, todos los principios se han conservado, en cuanto que *la última filosofía es la totalidad de las formas.* Esta idea concreta es el resultado de los *esfuerzos del espíritu* a lo largo de casi dos mil quinientos años del *más serio de los trabajos,* objetivarse a sí mismo, llegar a conocerse:

Tantae molis erat, se ipsam cognoscere mentem.

Todo este tiempo ha sido necesario para que pudiera llegar a producirse la filosofía de nuestro tiempo, pues el Espíritu del Mundo marchó con paso lento y perezoso hacia esta meta. Lo que nuestra mirada abarca rápidamente en el recuerdo, tardó largos siglos en realizarse. En la realidad, el concepto del espíritu aspira a una evolución totalmente concreta, a plasmarse en una existencia externa, en toda su riqueza, a desarrollar ésta y a brotar de ella. Avanza sin cesar, pues sólo el espíritu es progreso. A veces, parece como si se perdiese y olvidase; pero, contraponiéndose interiormente, se desarrolla sin cesar interiormente —como Hamlet dice del espíritu de su padre: "¡Bien has trabajado, inteligente topo!"—, hasta que, por fin, fortalecido dentro de sí, rompe la corteza terrestre que le separaba de su sol, de su concepto. En estas épocas en que la corteza terrestre se desmorona como un edificio podrido y sin alma, y el Espíritu se revela revestido de nueva juventud, calza las botas de siete leguas.

Esta labor del Espíritu que consiste en conocerse, esta actividad que consiste en encontrarse, es la vida del Espíritu y el Espíritu mismo. Su resultado es el concepto, que aprehende de sí mismo: la historia de la filosofía, la clara visión de que el Espíritu lo ha

querido así, en su historia; es, por tanto, lo más íntimo, lo más recóndito de la historia universal. Esta labor del espíritu humano en el pensamiento interior discurre paralelamente con todas las fases de la realidad; esto explica por qué ninguna filosofía va más allá que su propio tiempo. Que las determinaciones del pensamiento encerraban esta importancia es ya un conocimiento ulterior, que se sale del marco de la historia de la filosofía. Estos conceptos son la más simple revelación del Espíritu del Mundo: y ella, en su forma concreta, es la historia.

Así, pues, en primer lugar, no debe menospreciarse lo adquirido por el Espíritu, y concretamente ahora. Debemos honrar lo viejo, comprender su necesidad como un eslabón en esta cadena sagrada, pero un eslabón solamente. Lo más alto, lo más importante de todo, es el presente. En segundo lugar, las filosofías determinadas no son precisamente filosofías a la moda, ni son por tanto fortuitas, llamaradas de fuego de paja, erupciones que brotan aquí y allá, sino un progreso espiritual y racional: son necesariamente *una filosofía* que evoluciona, *la revelación de Dios, tal y como se sabe a sí mismo.* Allí donde aparecen a un tiempo mismo varias filosofías, son distintos lados que forman una totalidad, en la que aquéllas se basan; su unilateralidad es la que hace que las unas sean refutadas por las otras. Ni se trata tampoco, en tercer lugar, de pequeños y débiles esfuerzos, de retoques en este o aquel detalle, sino que cada una de ellas representa y proclama un nuevo principio, cosa que no debe perderse de vista.

Echando una mirada de conjunto a las *principales épocas* de toda la historia de la filosofía y resumiendo la *necesaria sucesión* de los momentos fundamentales, cada uno de los cuales expresa una idea determinada, vemos que, después del caos oriental de la subjetividad, que no conduce a ninguna inteligencia —ni, por tanto, a ninguna consistencia—, la luz del pensamiento se abre paso entre los griegos.

1) La filosofía de los antiguos concibió la idea absoluta; y la realización o la realidad de esta idea consistió en comprender el mundo actual existente y en considerarlo tal y como es en y para sí. Esta filosofía no partía de la idea misma, sino de lo objetivo como de algo dado, para convertirlo en la idea: *el ser de Parménides.*

2) El *pensamiento* abstracto, el νοῦς, cobra conocimiento de sí mismo como *esencia* general, no como pensamiento subjetivo: *lo general de Platón.*

3) En *Aristóteles,* aparece el *concepto,* libre de toda ligadura,

como pensamiento comprensivo, que recorre todas las formas del universo y las espiritualiza.

4) El concepto como *sujeto,* su devenir para sí, su ser dentro de sí, la separación *abstracta,* son *los estoicos, los epicúreos, el escepticismo:* no la forma libre y concreta, sino la generalidad abstracta, formal de suyo.

5) El pensamiento de la *totalidad,* el mundo inteligible, es la *idea concreta,* tal y como la hemos visto en los *neoplatónicos.* Este principio es la idealidad en general en toda realidad, pero no la idea que se sabe a sí misma: hasta que el principio de la subjetividad, de la individualidad, penetra en ella y Dios cobra realidad como espíritu en la conciencia de sí.

6) Pero la obra de la época moderna consiste en aprehender esta idea como *espíritu,* como la idea que se sabe a sí misma. Para avanzar de la idea que se sabe a sí misma al *saberse a sí misma de la idea* tiene que darse la contraposición infinita de que la idea alcance la conciencia de su absoluto desdoblamiento. La filosofía consuma así, al pensar el espíritu la esencia objetiva, la intelectualidad del universo y engendra este universo espiritual como un objeto existente más allá del presente y de la realidad, como una naturaleza: la primera creación del espíritu. El trabajo del espíritu consistía, ahora, en hacer que este más allá retornase a la realidad y se adentrase de nuevo en la conciencia de sí. Esto se logra cuando la conciencia de sí se piensa a sí misma y *la esencia absoluta se conoce como la conciencia de sí que se piensa a sí misma.* Acerca de aquel desdoblamiento vió claro el pensamiento puro en *Descartes.* La conciencia de sí se piensa *primeramente* como conciencia; se encierra en ello la realidad objetiva y la relación positiva, intuitiva, de su realidad con la otra. *El pensamiento y el ser son, en Spinoza, contrapuestos e idénticos;* en este filósofo se da ya intuición sustancial, pero el conocimiento es exterior a la sustancia. Es el principio de la conciliación que parte del pensamiento como tal y que tiende a levantar la subjetividad del pensamiento, como vemos que ocurre en la mónada representativa de *Leibniz.*

7) *En segundo lugar,* la conciencia de sí piensa que es conciencia de sí; y, al pensarlo así, lo es para sí, pero solamente en un aspecto negativo por sí mismo y en relación con lo otro. Es la *subjetividad infinita,* en *Kant* como crítica del pensamiento y en *Fichte* como impulso hacia lo concreto. La *forma infinita* absolutamente pura es proclamada como la *conciencia de sí mismo,* como el *Yo.*

8) Este rayo se descarga sobre la sustancia espiritual, por donde

el contenido absoluto y la forma absoluta son idénticos; la sustancia es, de suyo, idéntica al conocer. La conciencia de sí mismo conoce así, *en tercer lugar*, su aspecto positivo como negativo y el negativo como positivo, o dicho en otros términos conoce estas actividades contrapuestas como una y la misma, es decir, conoce el pensar puro o el ser como la igualdad consigo mismo, y ésta como el desdoblamiento. Tal es su *intuición intelectual*; pero se requiere, para ello, que sea en verdad intelectual, que no sea directamente aquella intuición de lo eterno y lo divino, como se dice, sino que conozca de un modo absoluto. Esta intuición que no se conoce a sí misma es el principio del que hay que partir como de una premisa absoluta; ella misma es, pues, simplemente intuitiva, como un conocer inmediato, no como el conocimiento de sí mismo; en otros términos: no conoce nada, y su intuído no es un conocimiento; son, en el mejor de los casos, bellos pensamientos, pero nunca conocimientos.

Ahora bien, la intuición intelectual es conocida en cuanto que, en primer lugar, independientemente de la separación de todo término contrapuesto con respecto al otro, toda realidad externa es conocida como la realidad interior. Si se la conoce en cuanto a su esencia, tal y como es, se revela como no consistente, como algo cuya esencia es el movimiento de la transición. Este aspecto heracliteano o escéptico, el de que nada está quieto y permanece, es necesario ponerlo de relieve en todo; por donde en esta conciencia —el de que la esencia de todo es una determinabilidad, lo contrario de ello— brota la *unidad concebida*, con su contrario. Y, en segundo lugar, esta unidad debe conocerse, a su vez, en su esencia; su esencia en cuanto esta identidad consiste, asimismo, en pasar a ser su contrario o en realizarse, en llegar a ser otra cosa: y de este modo, su contraposición brota de ella misma. En tercer lugar, hay que decir también de esta contraposición que no se halla en lo absoluto; este algo absoluto es la esencia, lo eterno, etc. Pero esto es, a su vez, una abstracción, en la que sólo se lo capta unilateralmente y en que la contraposición es concebida simplemente como lo ideal (v. *supra*, p. 505); sin embargo, en realidad es la forma, como el momento esencial del movimiento de lo absoluto. Esto no se halla en quietud, ni aquello es el concepto incesante, sino que la idea, en su incesante movimiento, se halla quieta y satisfecha consigo. El pensamiento puro ha avanzado hacia la contraposición de lo *subjetivo* y lo *objetivo*; la verdadera conciliación de esta contraposición consiste en comprender que el antagonismo, al ser llevado a su límite absoluto, se disuelve por sí mismo, de que en sí, como dice Schelling, los términos anta-

gónicos son términos idénticos, y no solamente en sí, sino que la vida eterna consiste precisamente en producir eternamente y conciliar eternamente la contraposición. Saber en la unidad la contraposición y en la contraposición la unidad: tal es el *saber absoluto*; y la ciencia consiste en conocer esta unidad en todo su desarrollo a través de sí misma.

Tal es, a partir de ahora, *la necesidad de los tiempos generales y de la filosofía*. Ha surgido una nueva época en el mundo. Parece que ahora ha logrado el Espíritu del Mundo deshacerse de toda esencia objetiva extraña y comprenderse, por fin, como *espíritu absoluto*, engendrando de sí mismo lo que es objetivo para él y reteniéndolo tranquilamente en su poder. Termina la lucha entre la conciencia finita de sí mismo y la *conciencia absoluta de sí mismo*, que aquél creía encontrarse fuera de él. La conciencia finita de sí mismo ha dejado de ser finita; y, de este modo, por otra parte, la conciencia absoluta de sí mismo ha cobrado la realidad de que antes carecía.

Toda la anterior historia universal en general y en particular la historia de la filosofía es la exposición de esta lucha, que ahora parece llegar a su meta, en que esta conciencia absoluta de sí, cuya representación tiene, ha dejado de ser algo extraño, en que, por tanto, el espíritu es real en cuanto espíritu. Pues sólo lo es, en efecto, en cuanto se sabe a sí mismo como espíritu absoluto; y sólo se sabe así en la *ciencia*. El espíritu se produce como naturaleza, como Estado: aquélla es su obra inconsciente, en la que el espíritu es como otra cosa, no como espíritu; en el Estado, en los hechos y en la vida de la historia, como también en el arte, se produce de un modo consciente, sabe de las diversas modalidades de su realidad, aunque solamente como tales modalidades. Sólo en la ciencia sabe de sí como espíritu absoluto; y sólo este saber, el espíritu, es su verdadera existencia.

Tal es, en efecto, el punto de vista de la época actual, con el que se cierra la serie de las formaciones espirituales.

Queda *cerrada*, así, la historia de la filosofía. La historia de la filosofía —deseo que lo hayan ustedes comprendido así, a lo largo de nuestra exposición— no es una ciega colección de ocurrencias y sucedidos, ni es tampoco una sucesión fortuita de hechos. Lejos de ello, hemos intentado poner de manifiesto la necesaria aparición de las filosofías como resultado las unas de las otras, de tal modo que cada una de ellas presupone, sencillamente, la que le precede.

El resultado general de la historia de la filosofía es éste: en primer lugar, que no ha existido en todo tiempo más que una filo-

sofía, cuyas diferencias coexistentes representan otros tantos aspectos necesarios de un solo principio; en segundo lugar, que la secuencia de los sistemas filosóficos no es una sucesión fortuita, sino la sucesión necesaria de la evolución de esta ciencia; en tercer lugar, que la filosofía final de una época es el resultado de esta evolución y la verdad en la forma más alta que acerca de sí mismo alcanza la conciencia de sí del espíritu.

La filosofía última contiene, por tanto, a las anteriores, resume dentro de sí todas las fases anteriores, es el producto y el resultado de todas las que le preceden. Hoy, ya no sería posible ser, por ejemplo, platónico. Hay que saber remontarse, asimismo, por sobre las pequeñeces de las opiniones, los pensamientos, las objeciones y las dificultades aisladas, así como también por sobre la propia vanidad de creer que se ha pensado algo especial. El captar el espíritu sustancial interior es, en efecto, el *punto de vista del individuo*; dentro del todo, los individuos son como ciegos empujados por el espíritu interior de él. Nuestro punto de vista es, pues, el conocimiento de esta idea como espíritu, como espíritu absoluto, que se enfrenta, así, con otro espíritu, el finito, cuyo principio estriba en conocer el espíritu absoluto, para que éste llegue a ser para él.

Nos hemos esforzado en seguir esta trayectoria de las formaciones espirituales de la filosofía en su desarrollo, aludiendo a sus conexiones, y en hacerla desfilar ante los pensamientos de ustedes. Esta serie es el verdadero *reino de los espíritus*, el único reino de los espíritus que existe; una serie que no es simplemente una pluralidad y una serie, como una simple sucesión, sino que precisamente en el conocimiento de sí misma se convierte en momentos del Espíritu uno, de uno y el mismo espíritu presente. Este largo cortejo de espíritus son las distintas pulsaciones que van jalonando el camino de su vida; son el organismo de nuestra sustancia, un proceso simplemente necesario que no proclama otra cosa que la naturaleza del espíritu mismo y que vive en todos nosotros. A sus latidos —cuando el topo va minando en el interior— debemos prestar oídos y procurar *infundirles realidad*. Deseo que esta historia de la filosofía les incite a ustedes a comprender el espíritu de nuestro tiempo, que es natural en nosotros y a sacarlo de su naturalidad, es decir, de su encierro sin vida, a la luz del día y —cada uno desde su sitio— conscientemente.

Para terminar, debo dar a ustedes las gracias por la atención con que han seguido estas mis explicaciones, que me han deparado también a mí, a través de ustedes, una gran satisfacción. Ha sido para mí muy agradable haber podido mantenerme con ustedes en

esta convivencia espiritual; y no simplemente haberme mantenido, sino el haber creado de este modo un lazo espiritual entre nosotros, que ojalá perdure. Y ya sólo me queda despedirme de Uds. y desearles una vida buena y feliz.

(Las lecciones de este curso se terminaron el 22 de marzo de 1817; el 14 de marzo de 1818; el 12 de agosto de 1819; el 23 de marzo de 1821; el 30 de marzo de 1824; el 28 de marzo de 1828 y el 26 de marzo de 1830.)

ÍNDICE DE NOMBRES

ÍNDICE DEL TOMO TERCERO

Sección Tercera

TERCER PERÍODO: LOS NEOPLATÓNICOS

SEGUNDA PARTE

LA FILOSOFIA DE LA EDAD MEDIA

Sección Primera

LA FILOSOFÍA DE LOS ÁRABES

Sección Segunda

LA FILOSOFÍA ESCOLÁSTICA

Sección Tercera

EL RENACIMIENTO DE LAS CIENCIAS

TERCERA PARTE

LA FILOSOFIA MODERNA

Sección Primera

SE ANUNCIA LA FILOSOFÍA MODERNA

Sección Segunda

EL PERÍODO DEL ENTENDIMIENTO PENSANTE

Sección Tercera

LA NOVÍSIMA FILOSOFÍA ALEMANA

Esta obra se terminó en agosto de 1985
en Programas Educativos, S.A.
Calz. Chabacano 65-A
Col. Asturias
Delegación Cuauhtémoc
06850 México, D.F.

se tiraron 5 000 ejemplares